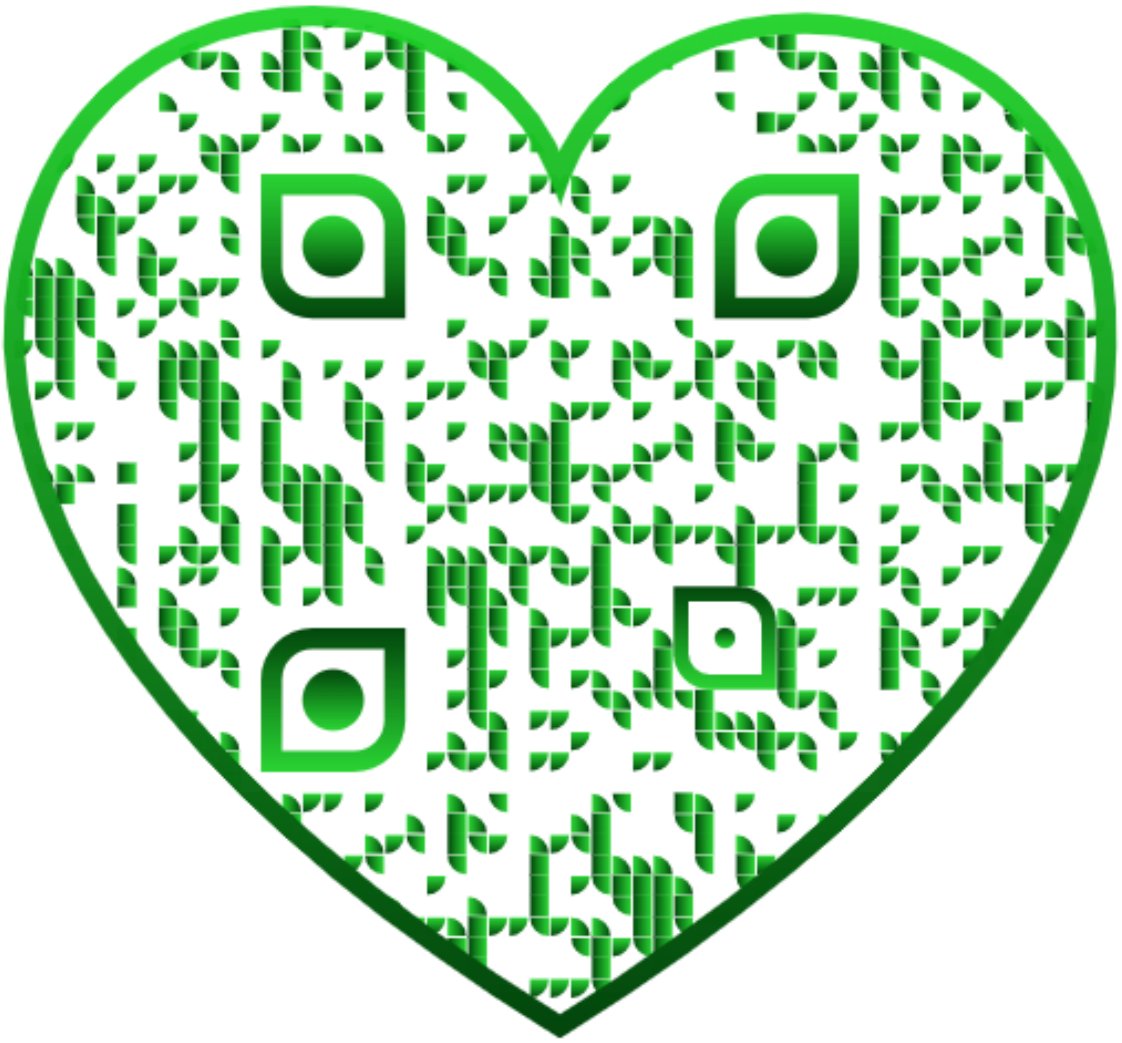
RENE FOUERE

KRISHNAMURTI
ou
la REVOLUTION du REEL

Edité par Le Courrier du Livre à Paris en 1969. Réédité avec de nouveaux texte par le même éditeur en 1985 sous le titre La Révolution du Réel Krishnamurti. Ceci est la version de 1969.



Texte de la 4ème de couverture :

Très précocement attiré, et presque au même degré, par la religion et la science, René Fouéré, né dans un milieu de tradition catholique, s'intéressa si fortement à sa foi natale qu'on put croire qu'il deviendrait un prêtre.
En lui faisant découvrir certains aspects de la pensée orientale, la rencontre de théosophes le jeta dans une grave crise intérieure qui devait le conduire à une attitude de libre recherche et à une adhésion profonde aux thèmes essentiels de l'enseignement de Krishnamurti, enseignement qui a fait pendant plus de trente ans la matière de ses réflexions.
Ecrites en toute liberté, avec un constant souci de lucidité et de clarté, d'équité et de mesure, les pages qu'il nous propose n'ont aucun caractère dogmatique.
Toujours attentif à ne pas séparer la vie spirituelle de cette vie quotidienne qui est si importante et qu'on qualifie si étourdiment de banale, se refusant à faire de l'individu une abstraction psychologique solitaire et désincarnée, affranchie des réalités physiques et sociales dont elle a surgi, étrangère à la vision scientifique et technicienne du monde, échappant aux nécessités de l'action, l'auteur s'est efforcé de faire prendre au lecteur une conscience claire, précise et aiguë de cette plaie psychologique, mal étudiée et mal connue, qui est à l'origine des pires tourments de l'humanité et qui résiste depuis des millénaires à tous les remèdes illusoires par lesquels on s'est évertué à la guérir.
L'objet essentiel de l'auteur a été, non de répéter les propos de Krishnamurti, mais de comprendre à leur lumière les mécanismes profonds de la conscience humaine, de mettre à nu la source cachée des aberrations et des déchirements auxquels elle est en proie, et qui ne cessent d'engendrer, chez les individus, toutes les affres, toutes les violences du désarroi et, dans la société, un désordre cruel, millénaire et sanglant.

Ouvrage dédié à sa femme Francine,
en ces termes :

« En hommage de tendre gratitude,
je dédie ce livre qu'elle n'a cessé d'appeler de ses vœux depuis tant d'année et dont, sans son affectueuse obstination, le manuscrit serait encore à composer. »

PRESENTATION DE L'OUVRAGE

Ce livre, que depuis des années ma femme désirait faire paraître, n'aurait pas vu le jour sans l'amicale insistance de Gérard Nizet, auquel je suis heureux d'exprimer ici toute ma chaleureuse gratitude, et aussi toute mon admiration pour le courage qu'il a d'éditer des textes qui ne sont pas destinés au divertissement des lecteurs.

S'il ne m'en avait instamment prié, je n'aurais pas de sitôt entrepris de faire de mes ouvrages ou écrits antérieurs, dont plusieurs sont épuisés, l'essai de synthèse qu'on va lire.

Dans le présent ouvrage, j'ai réuni la matière d'un certain nombre d'essais, d'importance inégale, dont voici les titres :

***Pour ne pas devenir disciple*, dans le n° 36-37, printemps 1952, de « La Tour de Feu », revue littéraire éditée à Jarnac par Pierre Boujut.**

***Krishnamurti l'homme et sa pensée*, publié par Robert Linssen (Collection « Spiritualité », Bruxelles, 1948). Une version anglaise de ce livre, due à l'initiative de M. Maurice Frydman, a été éditée en 1952, par Chetana Ltd, à Bombay, sous le titre *Krishnamurti, the man and his teaching*.**

***La pensée de Krishnamurti*, publié par Robert Linssen, Éditions « Être Libre », Bruxelles, 1951.**

***Krishnamurti et le problème de l'immortalité*, article publié, en première version, dans le n° 81 à 83, de février-avril 1952, de la revue « Spiritualité » de Robert Linssen. J'y ai adjoint un texte de présentation de cette étude écrit à Marseille en avril 1960.**

***Bonheur et mort*, article publié dans le n° 52-53, de mars-avril 1949, de la revue «Spiritualité» de Robert Linssen.**

***Krishnamurti, poète du présent et du silence*, publié en automne 1951 dans le n° 10 de « La Voix des Poètes », revue littéraire de Simone Chevallier. Y ont été annexées des traductions de quelques extraits de « *Commentaries on living* » (2nd and 3rd series) de Krishnamurti. Mr. S. Sendra, directeur de la revue « Noticias » a publié, à Porto Rico, sous la forme d'une plaquette Krishnamurti, *el poeta del presente y del silencio*, une traduction espagnole, faite par Mme Madeleine Ussel, de l'article paru dans « La Voix des Poètes ».**

***Krishnamurti et la non-psychanalyse*, dans le n° 36-37, printemps 1952, de la revue littéraire « La Tour de Feu », éditée à Jarnac par Pierre Boujut.**

***Sur l'existentialisme de Sartre* (dans ses rapports avec l'enseignement de Krishnamurti), étude publiée dans le n° 56-57, de juillet-août 1949, de la revue « Spiritualité » de Robert Linssen. Le même texte a été repris, sous le titre *Krishnamurti et l'existentialisme*, dans l'ouvrage de Robert Linssen « Krishnamurti et la pensée occidentale » en 1951 (appendice n° 2 de l'ouvrage).**

***Krishnamurti et la pensée contemporaine*, publié dans, le n° 27, de juillet-septembre 1962, de la revue « La Santé Spirituelle » de Gérard Vidal. Une traduction espagnole de cet essai a paru dans la revue argentine « Conocimiento de la Nueva Era » (N°° 310 à 312, octobre à décembre 1963). Une première version de *Krishnamurti et la pensée contemporaine* avait paru dans le n° 119-120, d'avril-mai 1956, de la revue internationale « Synthèse » de Maurice Lambilliotte, Woluwé-St-Lambert, Bruxelles.**

***Ce que je dois à Krishnamurti*, publié dans les n°° 190 à 192 et 193 à 195 (octobre à décembre 1961 et janvier à mars 1962) de la revue «Spiritualité» de Robert**

Linssen, et repris sous forme de brochure par les éditions « Être Libre », de Robert Linssen, en 1962.

Je me suis efforcé de rassembler aussi logiquement que possible les éléments constitutifs de tous ces textes.

Certains de mes essais, destinés à donner chacun une vue d'ensemble du sujet, comportaient inévitablement des parties communes ou présentant, du moins, de très grandes analogies. J'ai donc dû procéder à quelques suppressions. J'ai dû aussi, pour mettre plus d'ordre dans l'ouvrage résultant, faire passer des fragments d'un essai dans le corps d'un autre, et inversement.

La seconde édition du Krishnamurti, *the man and his teaching* avait été grossie de textes empruntés à un ouvrage beaucoup plus vaste, écrit sous l'amicale pression de Gérard Macrez, ouvrage intitulé *Du Temporel à l'Intemporel*, et resté jusqu'à ce jour presque entièrement inédit, si l'on excepte le premier volume, publié au « Cercle du Livre » en 1962, avec le sous-titre *Intelligence technique et conscience personnelle*, et un nombre très restreint de fascicules qui ont été ronéotypés grâce à l'obligeance de mon ami Jean Vigneau.

Les additions faites à la seconde édition indienne ont été reprises et même notablement accrues, grâce à de nouveaux emprunts, dans le présent ouvrage. Elles ne figuraient naturellement pas dans la brochure et le petit livre, écrits en français, que mon ami Robert Linssen m'avait fait la faveur d'éditer.

J'ai dû, en outre, introduire, entre les éléments de mes essais, des textes de liaison dont quelques-uns ont été spécialement écrits à cette intention. Je me suis enfin efforcé d'apporter quelques améliorations de détail aux textes originaux.

Je ne cherche aucunement à me dissimuler les imperfections de mon travail de synthèse, imperfections aggravées par le fait que, tout en accomplissant ce travail, je devais faire leur part à des tâches qui m'étaient imposées. J'accueillerai avec gratitude toutes les critiques constructives que l'on voudra bien m'adresser.

Je dois néanmoins attirer l'attention du lecteur sur le fait que certains traits de cet ouvrage, qui pourraient passer à juste titre pour des défauts littéraires, lui ont été donnés intentionnellement.

C'est ainsi que j'ai délibérément laissé subsister quelques répétitions, suffisamment distantes les unes des autres et qui n'avaient pas un caractère d'identité textuelle.

Parfois, aussi, je me suis longuement attardé à examiner une même notion sous des angles divers, et je l'ai fait à dessein, tout en étant très conscient des critiques qui pourraient m'être faites à ce propos.

Je pense, en effet, qu'il est des points d'une grave importance dont nous reconnaissons volontiers la vérité formelle, auxquels nous sommes prompts à donner notre acquiescement intellectuel, mais que nous nous empressons d'oublier, cet oubli ayant dans notre vie intime et sociale de désastreuses conséquences. Le fait que je me sois attardé à présenter ces notions de différents points de vue a une valeur de méditation, et l'on doit comprendre que ce livre n'est pas, dût son rythme en souffrir, un pur exposé intellectuel - qu'il m'eût été aisé de rendre, dans certaines de ses parties, beaucoup plus concis - mais, comme les conférences de Krishnamurti elles-mêmes, une invitation à la réflexion, je dirais même ,au recueillement, s'agissant de sujets graves, de sujets auxquels, bien à tort, nous n'accordons souvent qu'une attention brève et superficielle ; une attention trop brève pour que leur considération puisse influencer profondément notre vie.

Quelques-uns de mes lecteurs pourront également être enclins à se surprendre et même à s'irriter du soin que j'ai apporté à définir certaines notions ou à étudier certains états. J'ai agi de la sorte parce qu'il est, à mon sens, d'un très grand intérêt d'analyser le processus du moi (voir chapitre 3) et toutes les fonctions psychologiques sur lesquelles il se fonde, avec tant de précision et de rigueur que l'esprit ne puisse absolument pas se dissimuler à lui-même

l'absurdité intrinsèque de ses conduites présentes, qu'il soit contraint de regarder en face, sans évasion intellectuelle possible, ses propres contradictions, et devienne inéluctablement conscient de la suprême vanité de ses ambitions et de ses poursuites coutumières.

On m'excusera donc si, pour donner à mon exposé quelque chose de cette rigueur désirable et convaincante, je me suis attardé à préciser très minutieusement certains points, ce qui, par endroits, a pu donner à l'ouvrage un aspect presque technique, risquant d'embarrasser, de prime abord, quelques lecteurs.

Je me dois de souligner que tous les essais dont ce livre est la synthèse ont été librement pensés et librement écrits. Ils ont un caractère personnel que je ne cherche nullement à dissimuler, au contraire.

Ce que je dis au début du chapitre 3 de la manière dont j'entends présenter la pensée de Krishnamurti vaut pour la totalité de l'ouvrage, lequel n'a aucunement pour objet de remplacer les textes mêmes de Krishnamurti, textes auxquels le lecteur est instamment prié de se reporter.

J'ai voulu signaler à l'attention de mes semblables un enseignement que je tiens pour secourable au plus éminent degré, un enseignement pour lequel je professe la plus haute estime et la plus sincère admiration, mais je ne me suis pas donné pour tâche de le recopier ou de le résumer.

Je n'ai sollicité de Krishnamurti nul imprimatur, et l'idée même ne m'en serait pas venue. Qu'il soit bien entendu que je ne désire aucunement passer pour un commentateur inspiré ou un interprète autorisé de son message. Un message dont l'auteur est vivant.

Ce que j'ai écrit, de ma propre initiative et sous ma seule responsabilité, est né d'une méditation attentive de ses paroles et de ses écrits, qui s'est poursuivie pendant plus de trente ans, méditation qui ne fut pourtant qu'un épisode très prolongé, et encore inachevé, de cette recherche de la vérité pour elle-même, pour sa propre beauté, qui a été et reste la vocation la plus permanente et la plus profonde de ma vie.

Je précise: recherche d'une vérité vivante que je puisse comprendre, qui puisse être une lumière émouvante pour mon esprit, et non d'une vérité-formule, à laquelle je devrais adhérer par ordre, sans en saisir le sens, et que je devrais propager à la manière d'un dogme religieux, d'une parole révélée qui surpasserait l'entendement humain.

Les pages qu'on va lire reflètent donc la vision honnête et provisoire qui s'est dégagée *pour moi* de l'enseignement de Krishnamurti, ce que j'ai découvert et aimé dans cet enseignement, dont je ne me suis jamais interdit le libre examen.

Je l'ai repensé à ma manière, inévitablement personnelle et, de même qu'une proposition mathématique peut, sans rien perdre de sa vérité intrinsèque, s'établir en recourant à des voies d'approche et à des méthodes logiques parfois très différentes, qui la font voir sous des éclairages divers, je n'ai pas craint, pour légitimer telle ou telle assertion de Krishnamurti, que je tenais pour vraie, d'utiliser à cette fin mes propres arguments, ode suivre les démarches, les méandres naturels de ma propre pensée.

Je me suis même permis, à mes risques et périls, d'approfondir et de prolonger certaines indications données par Krishnamurti et si j'ai pu, d'aventure, déformer, à son propre jugement, le sens de quelques-uns de ses propos, ce fut bien involontairement, sans y mettre la moindre malice, et je lui fais, par avance, toutes mes excuses.

Lorsque j'ai cru devoir faire des réserves sur la propriété de son langage, je l'ai fait ouvertement et sans détour. De même, lorsque certaines de ses affirmations m'ont paru psychologiquement discutables, je l'ai dit en toute franchise.

Encore une fois, j'ai cherché, en me chargeant de toutes les responsabilités, à pénétrer le sens d'un message, à en dégager les richesses, et non à le récrire littéralement, à le recopier, comme un texte évangélique, avec une inquiète application.

Mon objet ou intérêt essentiel a été, non de répéter les propos de Krishnamurti, mais de comprendre à leur lumière les mécanismes profonds de la conscience humaine, de mettre à nu la source cachée des aberrations et des déchirements auxquels elle est en proie, et qui ne cessent d'engendrer, chez les individus, toutes les affres, toutes les violences du désarroi et, dans la société, un désordre cruel, millénaire et sanglant.

Reprenant un propos dont j'ai usé dans la préface manuscrite de mon ouvrage «Du Temporel à l'Intemporel», je pourrais résumer mon attitude en disant:

«Il me semble que j'ai été pareil à une cloche que l'enseignement de Krishnamurti aurait frappée avec une force singulière et qui, ensuite, se serait mise à vibrer selon sa propre nature, en donnant sa note propre et originale.»

Si, quelles qu'aient pu être les limitations et les maladresses de leur auteur, ces pages pouvaient attirer l'attention de maints esprits sur un enseignement qui n'a peut-être jamais été plus nécessaire, sur un enseignement qui nous découvre le mal essentiel de l'homme et de toutes ses «civilisations» passées ou présentes, la source profonde et subtile de barbaries qui résistent aux réformes comme aux « révolutions » les plus spectaculaires et les plus tapageuses; si elles pouvaient faire apparaître sous leurs yeux, enfin ouverts, le plan et les murs de la prison mentale dans laquelle la conscience de notre espèce ne cesse, depuis l'aube de la préhistoire, de tourner en rond désespérément, je n'aurais pas alors travaillé en vain.

Paris, le 7 avril 1969

Toute ma chaleureuse gratitude à mon amie Régine Robin qui m'a précieusement apporté, dans la préparation matérielle du manuscrit de cet ouvrage, l'aide la plus généreusement dévouée.

Mes remerciements à Mme Bourdelle qui m'a aimablement autorisé à prendre et à reproduire des photographies des admirables bustes de Krishnamurti exécutés par le grand sculpteur Antoine Bourdelle en 1927-1928.
C'est la reproduction de l'une de ces photographies qui orne la couverture du présent ouvrage.

AVANT- PROPOS

POUR NE PAS DEVENIR DISCIPLE

Dès le moment que l'on suit quelqu'un on cesse de suivre la Vérité.
…..
La seule façon d'atteindre la Vérité est de devenir, sans aucun médiateur, le disciple de la Vérité elle-même.
…..
Je veux donc délivrer l'homme, et qu'il se réjouisse comme un oiseau dans le ciel clair, sans fardeau, indépendant, extatique au milieu de cette liberté.

Krishnamurti

Chaque fois qu'il m'a été donné de parler ou d'écrire au sujet de Krishnamurti, j'ai mis mes auditeurs ou mes lecteurs en garde contre les erreurs que je pourrais commettre. Je les ai invités à me critiquer sans ménagement. Je n'ai cherché à me faire attribuer aucune autre autorité que celle qui pouvait s'attacher à la vérité intrinsèque, impersonnelle, de mes propos. Réciproquement, je ne reconnais à autrui aucune autre autorité que celle-là.

Je tiens à déclarer expressément que *je ne suis pas un disciple de Krishnamurti*. Cette affirmation n'est pas destinée à donner le change à mes lecteurs, à masquer par des dénégations extérieures une soumission intime. Je n'espère pas non plus m'attirer, par cette déclaration, la faveur de Krishnamurti, s'il a conservé toujours vive, en son for intérieur et non pas seulement dans ses discours publics, sa conviction première qu'il nous faut être les disciples de la vérité, et non de qui que ce soit, fût-ce de lui-même. C'est seulement en ce qui concerne cette conviction que je pourrais être son disciple... en ne l'étant pas.

Si je me défends d'être le disciple de Krishnamurti, c'est tout simplement parce que je ne le suis pas, et non pour faire scandale ou parce que je méconnaîtrais l'extraordinaire qualité de l'homme que je refuse de suivre. Depuis près de vingt ans, j'ai donné à ses écrits le meilleur de ma pensée, et ce que j'ai dit de lui, dans mes diverses études ou conférences, ne doit laisser subsister, je pense, aucun doute quant à l'estime souveraine que je professe à son égard, quant à l'importance unique que j'attache à sa personne et à ses propos. Mais, précisément, ce qui fait à mes yeux l'essentielle grandeur, l'originalité de Krishnamurti, c'est la liberté même qu'il nous confère.

Il nous a dit que ce n'était pas quand nous étions malheureux que nous devions douter mais bien plutôt au cœur même de l'extase. D'une manière un peu analogue, j'oserai dire que ce n'est pas devant un homme de médiocre apparence qu'il importe de ne pas s'agenouiller, mais devant celui dont nous pouvons penser qu'il est à la cime de l'humanité. Il n'est que trop facile de ne pas devenir révérencieux et idolâtre face aux êtres qui, à vues humaines, peuvent passer pour mesquins. Mais la tentation est forte de se prosterner aux pieds de ceux dont les visages paraissent porter l'empreinte d'une sérénité qui n'est plus de ce monde, d'une éternelle beauté. Et la plus grande vertu, la seule qui puisse finalement arracher l'humanité à un asservissement millénaire, c'est celle qui nous fait, à force de désintéressement personnel,

rester librement nous-même, avec une dignité tranquille, en présence de ces êtres qui, au regard de notre faiblesse ou de notre confusion peuvent passer pour vertigineux; c'est celle qui nous fait comprendre qu'en nous laissant aller à toucher de notre front la poussière de leurs sandales, nous commencerions à mépriser du même coup le reste du genre humain. Il n'est pas souhaitable que la lumière d'un visage unique nous dérobe la présence de tous les autres visages.

Je ne pense pas qu'il soit inutile d'insister sur ce point. Le plus vivant et le plus humain des messages est toujours, à brève échéance, menacé de devenir, selon la belle formule de Maurice Magre, « dure pierre d'église et marbre glacé de dogme ».

Nombre de ceux qui ont admiré que Krishnamurti ait voulu tout comprendre par lui-même, sont, en effet, disposés aujourd'hui à tout vouloir comprendre par Krishnamurti. De celui-là même qui parlait si magnifiquement contre les oracles, ils veulent faire un nouvel oracle. Ils sont prêts dorénavant à le suivre quoi qu'il dise ou quoi qu'il fasse. A les entendre, la vérité ne s'exprime plus dans le monde que par une seule bouche: la sienne. Une telle affirmation revient à cruellement bafouer tout ce qui, dans l'homme déchiré de ce temps, subsiste encore d'authentique bonne foi et d'humble honnêteté. Maints auditeurs de Krishnamurti sont visiblement plus attirés par sa personne que par son enseignement. Ils veulent l'entendre, le voir, et presque le toucher! Ils espèrent être impressionnés, transformés, non par la seule vérité incisive de ses paroles, mais par le magnétisme, la magie de sa présence. Je pense sincèrement que tout cela ne témoigne pas d'un intérêt affectueusement simple et naturel mais contient en germe les plus graves dangers.

Quand on s'intéresse plus à la personne du prophète qu'à son message, la porte est grande ouverte à toutes les cléricatures. Quand on commence à admettre qu'un homme n'est pas seulement un témoin de la vérité dans le monde mais la vérité même incarnée, tous ses avis deviennent irrésistiblement contraignants et la liberté humaine fait naufrage. Quand on voit cet homme non pas seulement comme un sauveur de l'humanité mais comme le Sauveur désigné d'une période historique, l'unique détenteur d'une sorte de mission sacrée, alors, inévitablement, on réintroduit une Hiérarchie spirituelle, dont cet Être exceptionnel devient l'Envoyé, le Messie. Du même coup surgissent des interprètes qualifiés et inspirés ; une théologie se reconstruit de soi et les fondations d'une nouvelle Église deviennent immédiatement apparentes.

C'est humainement évident, et les considérations très simples que je viens d'exposer rendent manifestes les périls que comportent des attitudes dont on ne saurait se surprendre, encore qu'on puisse s'en effrayer.

Le fardeau d'une pensive solitude est si lourd à porter! Il est tellement harassant de marcher dans d'épaisses ténèbres en proie à tous les tremblements, à tous les vertiges de l'incertitude! Comme on comprend que, depuis des millénaires, l'homme dans sa détresse intime, n'ait cessé de se donner des Dieux!... Mais il n'a pu le faire qu'en clouant sa liberté précieuse au pilori des certitudes imaginaires.

Il fallait bien s'attendre à voir naître sous les pas de Krishnamurti toutes les tentations auxquelles, depuis l'origine du monde, l'homme n'a cessé de succomber. Et voici que déjà se rassemblent autour de lui des volontés qui ont abdiqué, des fanatiques et des thuriféraires, tous personnages qui sont d'autant plus dangereux que leur bonne foi est plus complète.

Je suis de ceux qui pensent que, des paroles du sage indien, peut surgir une civilisation nouvelle, immense, inimaginable et indicible. Mais elle n'adviendra, ne s'édifiera, que si, ceux qui ont entendu Krishnamurti ne deviennent pas les exploiteurs inconscients de sa lumière; s'ils ne l'enveloppent pas dans le réseau étouffant de leurs sollicitations tentaculaires ; s'ils ne font pas de lui ce que, selon ses propres dires, on a fait des sages du passé : un failli. Peut-être est-il temps encore de prendre conscience d'un si grave péril, de prévenir l'attentat à la liberté humaine qui se pourra commettre, de s'opposer au déraillement effroyable qu'à la mort de Krishnamurti, ou de son vivant même, on pourra provoquer ? Je n'en sais rien. Mais, s'il était déjà trop tard, une des plus grandioses tentatives de tous les temps aurait affreusement avorté, une flamme géante se serait éteinte, une occasion unique se trouverait perdue et, des siècles durant, l'humanité pâtirait cruellement de cet échec. Telle est du moins mon intime conviction.

Je souhaiterais donc que ceux auxquels il a été donné de connaître la personne et la pensée de Krishnamurti prennent une pleine conscience de la responsabilité, en quelque sorte planétaire, qui charge leurs épaules. J'adresse un ardent et pressant appel à leur lucidité et je voudrais passionnément qu'il fût entendu.

Première partie

KRISHNAMURTI ET SON ENSEIGNEMENT

Chapitre 1

UNE REVOLUTION DU REEL

On rechercherait en vain chez Krishnamurti des gloses sur les textes indiens. Il n'est pas intéressé à commenter les écrits des autres. On peut dire que, de sa propre initiative, il n'use jamais de termes sanscrits. Si l'on en trouve néanmoins sur ses lèvres, ce n'est pratiquement que lorsqu'il lui faut répondre à des questions dans lesquelles ils sont inclus. Dans ses écrits, on ne découvre rien qui révèle, ou si rarement, que leur auteur est un Oriental. Si des pages arrachées à l'un de ses ouvrages tombaient dans une rue parisienne, les passants qui en prendraient connaissance supposeraient qu'elles ont été écrites par un psychologue occidental s'intéressant particulièrement aux problèmes de l'inconscient. Tout au plus le ton de quelques pages, de quelques alinéas, leur donnerait-il à penser que ce psychologue pourrait bien être aussi un mystique mais d'une espèce curieusement et obstinément rationaliste!

Krishnamurti parle de sa propre autorité, qu'il déclare fondée sur sa propre expérience. Il ne cite personne, ne cherche la justification de ses dires dans aucun texte d'un autre. Son seul livre de référence, aux pages innombrables, est celui de notre expérience intime. Il refuse absolument de répondre, positivement ou négativement, aux questions de ceux qui voudraient savoir s'il est une sorte de Messie, d'Instructeur du Monde, comme l'avait, jadis, solennellement annoncé Mme Besant. Il insiste sur le fait que ce qui importe, c'est la vérité, la valeur transformant de ce qu'il dit, et non la qualité de sa personne. Au surplus, il n'y a rien dans son enseignement qui nécessite d'être fondé sur l'autorité, sur une autorité extérieure à lui-même.

Il ne cesse de soutenir que nous devons partir de ce qui nous est immédiatement et quotidiennement donné, de ce qui, en somme, est banal; que l'expérience de nos rapports avec autrui, si nous y mettons toute l'application, toute l'attention désirables, conduit à tout. Il disait une fois : « Vous voudriez une explication intellectuelle de l'amour, alors que le simple amour humain suffit à nous enseigner tout ce qui est nécessaire. » Et encore : « Il ne vous suffit pas d'un nuage au soleil couchant, il vous faut encore un ange assis sur le nuage ! » Il n'y a absolument rien dans ses propos qui puisse passer pour sacerdotal, magique ou occulte. On attendrait vainement de lui la description de ces mondes supérieurs sur lesquels s'étendent si complaisamment les ouvrages théosophiques. Et ceux qui lui demanderaient des précisions sur les états post-mortem ou un jugement sur la réalité de la réincarnation seraient totalement déçus. Sur de tels sujets, aucun oui ou aucun non ne sortira de ses lèvres. En un mot, tous les amateurs de miracle exotique, d'orientalisme spectaculaire, de révélations mystérieuses, seront par lui frustrés.

On ne saurait se détacher de ce qu'il dit, dès lors qu'on l'a correctement compris. Car, tout bien pesé, Krishnamurti ne parle pas de sa personne. Il ne décrit pas vainement sa condition propre, qu'il affirme indescriptible, mais plutôt la nôtre, celle qui devrait nous être très familière ; mettant le doigt, un doigt très précis et très impitoyable, sur les absurdités indiscutables de notre pensée et de notre comportement ; absurdités qu'à force de civilisation, nous avons perdu la capacité de remarquer mais qui n'en sont pas moins au principe de l'insupportable et sanglant désordre de notre vie.

Ainsi Krishnamurti, si nous l'écoutons sans prévention, en observateurs honnêtes de nous-mêmes, devient une sorte de miroir, d'une clarté et d'une rectitude parfaites, dans lequel nous nous apercevons nous-mêmes. Sa réalité personnelle s'efface devant nous, et il n'est plus alors que le révélateur insigne de notre propre être. S'il semble à ses auditeurs qu'il leur renvoie leurs propres questions à la face, cela fait partie de sa fonction de miroir. On notera d'ailleurs que ces questions, qui avaient été formulées d'un point de vue subjectif, reviennent à leurs auteurs sous une forme objectivée, qui en révèle les significations ultimes et méconnues. Et ceux qui s'irritent de l'uniformité de ses propos ne savent pas qu'ils

s'insurgent en fait contre la fausse diversité de leurs propres pensées et de leurs propres actes, contre la monotonie insoupçonnée et fastidieuse de leur propre existence.

Dès lors que la fonction essentielle de Krishnamurti est de nous mettre en face de ce que nous sommes, on comprendra qu'il ne saurait être question, en ce qui le concerne, de parler de doctrine. Ce qu'il nous enseigne, c'est l'art, au demeurant fort subtil, de nous découvrir nous-mêmes. Et cette découverte, selon lui, suffit à tout, quand elle parvient à sa perfection. En découvrant ce que nous sommes, nous a-t-il dit, nous sommes immédiatement transformés. Comme se transformerait le champ un homme en colère, s'il devenait si parfaitement conscient, si objectivement conscient de son état qu'il se verrait littéralement comme peut le voir un observateur externe. Sa colère fondrait au feu de cette contemplation révélatrice.

Ainsi, pour Krishnamurti, l'homme n'est pas modifiable à coup d'exhortations morales, ni par le moyen de contraintes qu'il s'imposerait à lui-même ou qui lui seraient infligées par autrui, mais seulement par la conscience en quelque sorte suraiguë et totale qu'il peut prendre de sa condition présente et authentique. Rien, toutefois, n'est plus difficile que de reconnaître ce que l'on est. Notre vie, nous dit Krishnamurti, est une perpétuelle tentative d'échapper, avec le secours de mirages idéalistes qui ne cessent de nous renvoyer au futur ou au passé, à la connaissance vraie de nous-même dans le présent, dans ce présent hors de quoi rien n'existe. On conçoit donc que Krishnamurti se situe aux antipodes de l'idéalisme classique, aux antipodes de toutes les formules d'évasion, et annonce qu'il apporte la plus grande révolution de tous les temps, la révolution du réel.

Chapitre 2

PRESENTATION DE KRISHNAMURTI

Je donnerai d'abord quelques brèves indications biographiques sur Krishnamurti. Elles seront puisées, parfois textuellement, soit dans des « Bulletins de l'Étoile », soit dans le livre de Ludovic Réhault « Krishnamurti, l'Instructeur du Monde »[1].

Krishnamurti (prononcez « Krichnamourti ») naît vers 1895 à Madanapalle (Madnepalli), près de Madras, de parents brahmanes. Son nom de famille est Jiddu (prononcez « Jiddou »), mais selon une coutume de sa caste (qui n'est pas sans rapport avec celle en usage dans les familles royales européennes) il est connu sous son nom personnel, nous dirions ici son prénom, Krishnamurti. Ce nom personnel, qui signifie « apparence de Krishna », lui fut donné parce qu'il a été, comme le dieu Krishna, le huitième enfant mâle de ses parents.

Sa mère, femme très douce, mourut prématurément. Son père, haut fonctionnaire dans l'administration anglaise, ne tarda pas à perdre sa situation et tomba dans la misère, avec ses neuf enfants. Ces circonstances contribuèrent, paraît-il, à le rendre extrêmement dur et ses enfants recevaient, dit-on, plus de taloches que de nourriture ou de vêtements. En raison de sa nature pensive, Krishnamurti fut particulièrement malmené et devint ainsi très timide. Privé de nourriture, vêtu de haillons, il errait, avec son plus jeune frère, Nityânanda, sur les routes et les plages du Bengale.

C'est, nous dit Réhault, sur l'une de ces plages que M. Van Manen, bibliothécaire du Quartier général de la Société Théosophique, remarqua les deux enfants et eut l'idée de les présenter à la présidente de la Société.

Fondée en 1875 par Héléna Petrovna Blavatsky, cette société s'était donné pour objet principal de propager dans le monde un enseignement que l'on peut tenir, en dépit de diverses critiques, pour une sorte de synthèse des doctrines de l'Inde. Au point où nous en sommes de l'histoire de Krishnamurti, la Société Théosophique était présidée par Mme Annie Besant, qui avait été jadis l'un des fondateurs du parti travailliste, et dont la réputation était mondiale. Mme Besant était assistée d'un « lieutenant », Charles Walter Leadbeater, qui avait été pasteur anglican et passait pour être doué de facultés paranormales[2]. Précisément, lorsque Krishnamurti et Nityânanda furent amenés au quartier général de la Société Théosophique - en 1909, d'après Mary Lutyens - Leadbeater se trouvait là. Mis en présence des deux frères, il aurait déclaré qu'il y avait en Krishnamurti quelque chose de très grand[3].

Avec le consentement du père, les deux enfants devinrent les pupilles de Mme Besant. Or celle-ci prétendait communiquer télépathiquement avec de mystérieux personnages doués de hauts pouvoirs spirituels, et appelés « Maîtres ». Les messages qu'elle en avait reçus annonçaient la venue imminente parmi les hommes d'un Instructeur qui, à la manière du Bouddha ou de Jésus, viendrait, au sein de la confusion de notre siècle, enseigner aux hommes le chemin de la lumière et du salut.

Ayant annoncé la venue de cet Instructeur, les chefs de la Société Théosophique se donnèrent pour mission de lui préparer les voies et, pour rassembler ses fidèles anticipés, décidèrent de créer un ordre, qui fut baptisé « Ordre de l'Étoile d'Orient ».

---

[1] **Depuis l'époque où j'ai donné ces indications dans les écrits dont le présent ouvrage est, à titre principal, la réimpression, deux livres ont été publiés, à Londres chez Rupert-Hart Davis, qui retracent de la manière la plus pittoresque et la plus vivante, la plus riche en détails significatifs, l'histoire de Krishnamurti. Ce sont : *Candles in the sun* de Lady Emily Lutyens et *To be young* de Mary Lutyens. Lady Emily Lutyens et sa fille Mary ont eu une connaissance très intime et très familière de Krishnamurti et de son frère Nityânanda. Lady Emily Lutyens a été l'agent pour l'Angleterre de l'Ordre de l'Etoile d'Orient et, dès leurs premiers séjours en Grande-Bretagne, les deux jeunes Indiens furent reçus chez elle.**

[2] **Leadbeater affirmait notamment avoir développé des aptitudes psychiques lui permettant la vision directe des constituants ultimes de la matière. Il a exposé le résultat de ses recherches dans son ouvrage Occult Chemistry.**

[3] **Voir, en appendice, la note 1 : « Projet ou prophétie ? »**

De cet ordre, fondé en 1911 par Mme Besant, ils ne tardèrent pas à confier la direction à Krishnamurti. Qui plus est, ils finirent même par dire que ce dernier, jusqu'alors passablement muet et évasif, deviendrait, au terme de quelque extraordinaire métamorphose, l'Instructeur lui-même, Instructeur pour lequel ils avaient également créé une « Église catholique libérale » et un Ordre maçonnique mixte dont il devait être le chef. A vrai dire, l'Église catholique libérale n'était pas, à strictement parler, une création nouvelle, mais plutôt un prolongement nouveau de l'Église réformée du même nom qui avait été fondée antérieurement en Hollande.

En ce qui concerne les rapports qui devaient s'établir, le moment venu, entre Krishnamurti et l'Instructeur du Monde en instance d'incarnation, il nous faut dire, pour être plus exact, que l'opinion n'était pas unanime au sein de la Société Théosophique.

Pour les uns, il y aurait identification totale, définitive, irrémédiable, entre la conscience de Krishnamurti et celle de l'Instructeur, tout se passant comme si la première se trouvait à jamais abolie ou transfigurée, comme si l'homme Krishnamurti avait cessé d'être ou était devenu incompréhensiblement l'Autre.

Pour les autres, Krishnamurti continuerait de subsister en tant que personne, mais deviendrait temporairement le véhicule ou le canal, le médium, de l'Instructeur, lui prêtant son corps et sa voix, se faisant, à certains moments, l'instrument de Son action en ce monde. En d'autres termes, il y aurait, pendant ces moments, une sorte de « possession », partielle ou totale, de Krishnamurti par l'Instructeur.

Mais, reprenons le fil des événements. Presque au moment où Krishnamurti devient le Chef de l'Ordre de l'Étoile, le père des deux enfants, prétendant que ces derniers reçoivent, de la présidente de la Société Théosophique et de son lieutenant, une éducation contraire aux règles de leur caste, demande que ses fils lui soient rendus et intente un procès à Mme Besant.

Une première décision de justice lui donne gain de cause, mais la présidente de la Société Théosophique fait appel et, finalement, l'emporte : le père est débouté de sa demande.

Pendant la procédure d'appel, les deux enfants, dont on craignait qu'ils fussent enlevés avant le jugement final, furent éloignés des Indes et résidèrent en secret aux environs de Paris, à Septeuil, dans une propriété appartenant au président d'alors de la branche française de la Société Théosophique, M. Blech.

Krishnamurti se retrouve ensuite en Angleterre, où il reçoit une éducation privée mais n'entre dans aucune université. Lors de séjours à Paris, il suivra également des cours de français et de sanscrit à la Sorbonne, où on l'appellera familièrement « le petit prince ».

Il n'est plus seulement le chef de l'Ordre de l'Étoile mais, selon Mme Besant, celui qui doit devenir l'Instructeur du Monde, le nouveau Messie, et il porte déjà le fardeau de cette prophétie écrasante.

En 1922, il se rend en Californie où l'on espère que le climat rétablira la santé chancelante de son frère. Mais Nityânanda, auquel les prédictions assignaient un grand destin, meurt en 1925.

C'est une grande souffrance pour Krishnamurti qui écrira plus tard :
«Il est mort. J'ai pleuré dans la solitude. Partout où j'allais, j'entendais sa voix et son rire heureux. Je cherchais son visage sur tous les passants et demandais partout si l'on avait vu mon frère. Mais personne ne put me réconforter. J'ai prié, j'ai adoré, mais les dieux restaient silencieux.»

Ces accents simples et émouvants nous découvrent la profonde sensibilité de Krishnamurti.

La mort de Nityânanda va amener chez Krishnamurti une transformation décisive. La perte de ce frère qu'il aimait tendrement va le faire entrer dans une crise profonde et profondément douloureuse devant laquelle les remèdes communs, les consolations que les hommes ont découvertes pour bercer leur douleur, se révèlent inopérants. Cette crise, apparemment insoluble, va pourtant se dénouer d'elle-même, de façon soudaine et surprenante. Un phénomène aussi curieux que rare, sur lequel Krishnamurti reviendra souvent dans son enseignement ultérieur, mais dont il aura été d'abord lui-même le sujet ébloui, va surgir imprévisiblement.

Je le décrirai en disant que, parvenue à un paroxysme de dépouillement et d'acuité, l'immense douleur, la douleur désespérée de Krishnamurti va se dissoudre d'elle-même, faisant place à une suprême extase. Du plus profond des ténèbres où se débat Krishnamurti, une lueur fulgurante jaillit qui, d'un coup, va illuminer à jamais son être intérieur. Quelque chose comme une présence est maintenant en lui, présence qu'il n'avait pas sollicitée, qui ne répond à rien, se trouve là sans raison et le remplit d'un bonheur sans mesure.

Plus tard, il résumera en ces termes cette crise et son dénouement aussi surprenant que crucial :

«Je souffris, mais je commençai à me délivrer de tout ce qui me limitait, jusqu'à ce qu'enfin je m'unis au Bien-Aimé, j'entrai dans l'océan de libération et l'établis au-dedans de moi.»

Soudainement transformé, devenu méconnaissable, Krishnamurti commence à parler avec une assurance, une autorité inattendues. Il déclare qu'il s'est uni à son Bien-Aimé, qu'il a atteint la libération, c'est-à-dire, pense-t-on, un état d'illumination intérieure plus ou moins comparable avec celui qu'avait connu le Bouddha. Il semble vivre dans une extase sans fin, dans une perpétuelle communion avec cette présence divine qui s'est manifestée en lui et qu'il invoque avec ferveur. Son langage est, à ce moment, d'une poétique douceur, d'une amoureuse tendresse. Il est, à l'adresse de ses auditeurs, une invitation émouvante à participer à sa propre délivrance et à sa propre béatitude.

Krishnamurti écrit alors des poèmes d'une admirable fraîcheur, où transparaît sa frémissante sensibilité.

Mais, déjà, une évolution intérieure commence à se dessiner en lui. On aurait pu croire - ou craindre - que, contemplant la face de son Bien-Aimé et entouré d'invisibles présences, Krishnamurti était devenu l'un de ces mystiques dont nous parlent toutes les annales religieuses du monde, et qu'il allait rester à jamais le dévot de cette divinité qu'il avait découverte en lui-même. Mais il doute de cette image objective qui lui est apparue, et n'a de cesse tant qu'il ne l'a pas audacieusement pénétrée et transpercée. Cette capacité de douter, au cœur même de l'extase, est caractéristique de Krishnamurti. Elle devait lui inspirer plus tard les lignes que je vais citer, et qui sont sans doute le plaidoyer le plus extraordinaire et le plus grandiose qu'on ait jamais écrit en faveur de ce doute purificateur au feu duquel, prêchant d'exemple, il eut le courage de soumettre ses plus exaltantes découvertes intimes :

« Plus rien ne demeurera pour ceux qui acceptent tout d'une autorité extérieure, pour ceux qui sont recouverts de la poussière de la tradition, de la poussière des croyances agonisantes. Mais, lorsque vous appelez le doute et secouez ainsi cette poussière, il reste le résultat de votre propre détermination, l'extase de votre propre pensée et de votre propre sentiment, et cela rien ne peut le détruire. Plus vous doutez, plus impitoyablement et logiquement vous examinez vos croyances sous toutes leurs faces, et plus clairement apparaît la vérité dans toute sa force et sa beauté primitives...

« Vous dites : « Si nous doutons de tout, il ne nous restera plus rien. » Tant mieux! Quelle est l'importance des choses auxquelles vous vous accrochez si le doute peut les détruire ? De quelle valeur sont vos traditions et tout ce que vous avez accumulé, si la tempête du doute peut les balayer ? Tout cela sera semblable à une construction faite sur le sable : lorsqu'arrivent les vagues puissantes, elle est complètement détruite. En évitant la vie, en la craignant, vous vous abritez dans les choses agonisantes, et la souffrance se trouve dans cet abri. Mais en appelant le doute et la souffrance dans la plénitude de votre cœur, vous créerez ce qui sera éternel et portera l'estampille du bonheur... C'est pourquoi je voudrais pousser chaque être qui cherche la vérité à attirer à lui les tempêtes du monde et à détruire ainsi la faiblesse de son esprit et de son cœur… L'homme qui n'appelle jamais le doute ne pénétrera pas dans les espaces libres où se trouvent la certitude de la connaissance et la liberté...

« Il nous faut tout mettre en doute, afin que du paroxysme du doute naisse la certitude. Ce n'est pas lorsque vous vous sentez fatigués ou malheureux qu'il faut douter: n'importe qui peut faire cela. C'est dans les moments d'extase que vous devez douter, car vous découvrez alors si ce qui demeure est vrai ou faux. »

Sans ce paroxysme de doute, Krishnamurti n'eût été qu'un homme ébloui, prosterné, devant une divinité extérieure et invisible. Grâce à lui, il passe à travers toutes les images, crève toutes les toiles, sort de ses propres rêves. Les personnages divins s'évaporent. Non seulement Krishnamurti demeure seul mais encore, conclusion inouïe, phénomène fantastique et apparemment incompréhensible, il semble s'effacer, à son tour, de sa propre conscience intime et, tout en restant vivant, disparaître de son propre regard. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce phénomène, mais il nous faut reprendre l'histoire extérieure de Krishnamurti au point où nous l'avons laissée.

Suivi par des dizaines de milliers de personnes, Krishnamurti n'avait dit jusque-là que de vagues généralités. Maintenant, il déclare qu'il est l'Instructeur du Monde.

Quel Instructeur ?

Selon Mme Besant, il doit être le Christ réincarné. Quoi qu'il en soit, cette nouvelle déchaîne un enthousiasme délirant. Krishnamurti reçoit des hommages capables de faire tourner la tête la plus solide ou de corrompre l'homme le mieux disposé. A Trichinopoly, le

parquet de son wagon disparaît sous les jasmins et les roses. Un baron hollandais, M. van Pallandt van Eerde, lui fait présent d'un château historique entouré d'un magnifique domaine de cinq mille acres[1]. Mais tout cet encens qui monte vers Krishnamurti ne parvient pas à l'étourdir. Il reste tout à fait lucide et d'une simplicité déconcertante.

Cependant, de nouvelles difficultés vont surgir. Non seulement les chefs théosophes avaient annoncé la venue de l'Instructeur du Monde, mais encore, si l'on peut dire, ils en avaient réglé d'avance tout le cérémonial.

Krishnamurti allait-il assumer les rôles conçus à son intention, endosser les vêtements rituels confectionnés pour lui ? Allait-il, en particulier, prendre en main ces organismes constitués exprès pour le servir: je veux parler de la « Court Masonery », mouvement mixte d'inspiration maçonnique, et de l'Église catholique libérale, dont le rituel, calqué sur celui de l'Église romaine, avait été soigneusement expurgé de toute trace de la haine ou de la colère divines? Allait-il consentir à monter sur les autels préparés pour lui ?

Questions angoissantes pour ses adorateurs. D'autant que la simplicité de Krishnamurti et son silence à l'égard des organismes mentionnés n'étaient pas faits pour dissiper les pires inquiétudes. Des pressions commencent à s'exercer sur Krishnamurti, d'abord discrètes puis de plus en plus précises.

Finalement, l'orage pressenti éclate: Krishnamurti rejette en bloc et les organisations et les cérémonies qui s'y accomplissent.

Il se trouve placé devant une alternative qui s'est présentée à bien des hommes au cours de l'histoire. Il pouvait : soit conserver à son message toute sa pureté, au risque de voir se détacher de lui un grand nombre de ceux qui l'écoutaient, soit dégrader ce message, le mettre à la portée de la médiocrité générale, et augmenter ainsi le nombre de ses partisans. Sans hésiter il s'engage dans la voie difficile et annonce dans un remarquable discours, la dissolution de l'Ordre de l'Étoile Le conflit est parvenu à son terme, le débat est clos. C'est à Ommen en 1929 que s'accomplit cet acte décisif. Quelques extraits du discours de dissolution montreront la rare grandeur et l'énergie de ce discours :

« La Vérité est un pays sans chemins que l'on ne peut atteindre par aucune route quelle qu'elle soit: aucune religion, aucune secte. Tel est mon point de vue et je le maintiens d'une façon absolue et inconditionnelle...

« S'il n'y a que cinq personnes qui veuillent entendre, qui veuillent vivre, dont les visages soient tournés vers l'éternité, ce sera suffisant. A quoi cela sert-il d'avoir des milliers de personnes ne comprenant pas, définitivement embaumées dans leurs préjugés, ne voulant pas la chose neuve, originale, mais la voulant traduite, ramenée à la mesure de leur individualité stérile et stagnante...

« Parce que je suis la Vérité (...) je désire que ceux qui cherchent à me comprendre soient libres. Et non pas qu'ils me suivent, non pas qu'ils fassent de moi une cage qui deviendrait une religion, une secte. Ils devraient plutôt s'affranchir de toutes les craintes : de la crainte des religions, de la crainte du salut, de la crainte de la spiritualité, de la crainte de l'amour, de la crainte de la mort, de la crainte même de la vie. Comme un artiste qui peint un tableau parce que c'est son art qui est sa joie, son expression, sa gloire, son épanouissement, c'est ainsi que j'agis, et non pas pour obtenir quoi que ce soit de qui que ce soit.

«Vous êtes habitués à l'autorité, ou à l'atmosphère de l'autorité. »

« Que ferais-je d'une suite de gens insincères, hypocrites, moi, l'incorporation de la Vérité?»

« Mon dessein est de faire des hommes, inconditionnellement libres (...) Je veux donc délivrer l'homme et qu'il se réjouisse comme un oiseau dans le ciel clair, sans fardeau, indépendant, extatique au milieu de cette liberté. »

Le Krishnamurti que nous avons vu frémissant, bouleversé par la mort de son frère, semble faire place à un personnage implacable. Mais il nous prévient lui-même qu'il ne s'agit que d'une apparence, par laquelle pourtant beaucoup seront abusés.

« Si vous allez consulter un chirurgien, dit-il, n'est-ce pas une bonté de sa part de vous opérer, même s'il vous fait mal ? C'est ainsi que, si je vous parle sans détours, ce n'est pas par manque d'amour, au contraire. »

---

[1] **Plus de 2 0000 hectares. Dans ce domaine, situé à Ommen (Hollande), un vaste espace sera aménagé en un camp où se réuniront annuellement, jusqu'à la veille de la guerre mondiale, des milliers d'auditeurs de Krishnamurti.**

Krishnamurti vient de pulvériser les dernières illusions. La Société Théosophique entre, de ce fait, dans une grave crise intérieure. Beaucoup de ses membres qui faisaient partie de l'Ordre de l'Étoile, s'éloignent de Krishnamurti. Ils attendront désormais la venue d'un nouveau Messie plus conciliant. Les effectifs de ce qui fut l'Ordre de l'Étoile se trouvent considérablement réduits; et réduites aussi les ressources. Néanmoins, une organisation matérielle subsiste. Dépouillée de tout caractère messianique ou mystique, elle servira dorénavant à la diffusion de la pensée de Krishnamurti, elle organisera les camps où celui-ci viendra parler non plus comme chef mais en qualité de simple individu. Nous sommes parvenus à la phase présente. Krishnamurti n'est plus qu'un homme qui voyage à travers le monde et parle à ceux qui veulent bien l'écouter.

Les indications données jusqu'ici ne concernent pour ainsi dire que le Krishnamurti officiel. Comment l'homme apparaît-il à ceux qui l'approchent ? « Parfaitement pure, de lignes harmonieuses, sa tête offre, nous dit Réhault, un complexe d'âme extrêmement rare. Parfois ses yeux semblent creusés d'abîmes de nostalgie; parfois une pitié poignante alourdit ses paupières; ou bien sa tête tout à coup se dresse et, ainsi que l'a écrit un journaliste américain, il a vraiment alors la majesté du faucon. Puis voici que sa bouche s'entrouvre sur des dents éclatantes de blancheur et que son visage s'éclaire du sourire frais et clair de la joie candide d'un enfant. »

Ce portrait me paraît suffisamment objectif. J'ai vu moi-même Krishnamurti rire comme le plus authentique des collégiens, mais il m'a livré aussi, en me parlant de la guerre d'Espagne, une face ravagée de tristesse, un masque si brusquement vieilli, que j'en ai éprouvé une sorte de saisissement. Son âge semblait effarant, inexprimable.

Autant que j'ai pu m'en rendre compte, son attitude ordinaire est simple jusqu'à l'effacement. Je n'ai pas ressenti près de lui cette atmosphère d'autorité qui émane presque toujours des puissantes personnalités. Il n'a visiblement aucun désir d'en imposer ou de retenir ses auditeurs. Pas plus qu'au temps déjà lointain de la dissolution de son ordre, il ne se soucie d'être suivi. Il a dit, un jour à Ommen: « J'espère que la prochaine fois vous serez moins nombreux. »

J'ai voulu aller au-devant d'une curiosité naturelle du lecteur en évoquant l'apparence personnelle de Krishnamurti, mais on fera bien de se méfier des traits que je lui ai prêtés. C'est un homme à la fois simple et mystérieux, proche et lointain, une sorte de synthèse stupéfiante et intraduisible.

Dans un « Bulletin de l'Étoile » de 1931, Claude Bragdon a écrit sur lui des pages admirables dont j'extrais les lignes suivantes :

« Ce qu'on sent tout d'abord en Krishnamurti, c'est une contradiction: il est un paradoxe vivant, plus que la plupart des gens. Quoique physiquement mâle et ethniquement Hindou, il est du type androgyne psychiquement, c'est-à-dire homme et femme, et, mentalement, il est une combinaison de l'Orient et de l'Occident. Cette double polarité s'étend à toute chose en lui. Il est à la fois puissant et fragile, amer et doux, sceptique et plein de foi. Le miel et l'absinthe ont été son lot, sa vie durant : une vie composée des éléments les plus étranges peut - être qui soient jamais échus en partage à l'homme mortel. Depuis son enfance, il a été nourri, habillé, surveillé, gardé comme une victime prédestinée au sacrifice, enguirlandé d'absurdes apothéoses, assourdi par les adulations, étouffé par l'encens s'élevant toujours de ses adorateurs. Et, seul, il a dû trouver son chemin hors de cette intolérable situation.

«Exaspéré par des indignités insoupçonnées, brûlé par des souffrances violentes, soulevé par l'extase, tranquillisé par une étrange paix, il inspire à la fois l'admiration, la pitié et une sainte terreur tout comme l'Ancien Marinier ou le Juif Errant. Tout ceci et plus encore est écrit sur sa figure. »

Voici donc, esquissée à grands traits, l'histoire de Krishnamurti. Que peut-on dire de son message au cours de cette histoire ?

Nous avons vu Krishnamurti adolescent énoncer, comme lui-même, le dira plus tard, de vagues généralités. Période d'attente, de recherche. Période d'inquiétude aussi pour les

membres de l'Ordre qui se demandent comment un personnage aussi évasif pourra remplir la mission extraordinaire dont on l'a chargé. Mais voici la mort de Nityânanda et l'éveil soudain de Krishnamurti. Il parle maintenant avec une assurance surprenante et sa parole est une affirmation éblouie.

Son message est alors, comme le dira justement Carlo Suarès, un appel simple et direct à participer à une vie libérée, un appel empreint d'amour et s'adressant à l'amour. Il est le chant qu'adresse un homme délivré de ses chaînes à la vie impersonnelle et infinie.

Mais ce langage poétique semble bercer ses auditeurs, les assoupir dans une quiète et paresseuse adoration.

Krishnamurti, qui n'entend pas être une idole, n'hésite pas à les arracher à leurs délices ensommeillées. Il commence à s'exprimer plus durement et même à devenir d'une véhémence brutale, impitoyable. Il dénonce avec violence les méfaits de l'autorité, de toutes les autorités. Non seulement de l'autorité des leaders théosophes - qui s'interpose déjà, comme un écran obstiné entre les cœurs et les pensées de ses auditeurs et sa propre fraîcheur vivante - mais encore de l'autorité même qu'on lui prête.

Sous peine de se contredire, il ne peut plus, une fois cette position prise, conserver à son message la forme affirmative, sentimentale, qu'il possédait au début. Il va donc entreprendre de détacher ce message de sa propre personne, pour lui donner une forme impersonnelle. L'affirmation fait place peu à peu à l'analyse, et c'est ainsi que nous arrivons à la forme actuelle de son enseignement.

L'évolution de son message est-elle de pure forme ou le fond a-t-il varié depuis le cri de la libération ? Je pense personnellement qu'après que Krishnamurti eut, comme il l'a dit, traversé les images et dépassé la phase mystique, son message a été, dans ses lignes essentielles, fixé. Les perfectionnements ultérieurs, et ils furent pour les auditeurs d'importance capitale, n'eurent pas, à mon sens, un caractère fondamental mais plutôt technique.

De toute manière, on ne devra pas perdre de vue que l'enseignement de Krishnamurti n'est pas, même quand il paraît prendre une forme philosophique, celui d'un savant, d'un érudit. C'est le message d'un homme qui, par l'effort et la souffrance, affirme être parvenu à une condition psychologique et vitale inconnue de l'immense majorité de ses semblables et qui, du point de vue de cette condition exceptionnelle et vécue - j'insiste sur ce dernier mot -, examine et analyse, avec une pénétration et un détachement qui nous sont impossibles, notre propre condition. Il se trouve d'ailleurs que c'est cette analyse qui est pour nous essentielle puisque la vie intérieure de Krishnamurti, si étonnante qu'elle puisse être, nous est présentement inaccessible.

Chapitre 3

LA PENSEE DE KRISHNAMURTI

INTRODUCTION :

Lorsque, dans les pages qui précèdent, j'ai retracé, très succinctement, l'histoire de Krishnamurti, j'ai été nécessairement amené à donner quelques aperçus de ce que l'on peut appeler « sa » pensée, si tant est qu'on puisse lui attribuer une pensée qui se veut si radicalement impersonnelle.

En tout cas, dans son expression extérieure, cette pensée a subi une évolution indéniable dont les étapes majeures coïncident, à bien des égards, avec celles mêmes de l'histoire humaine de Krishnamurti. Notons d'ailleurs que, tant que ce dernier restera vivant, « sa » pensée sera toujours en devenir: nous ne pourrons jamais être assurés d'en tenir une formulation définitive.

Cela dit, pour aller au-delà des indications fragmentaires que j'ai déjà données sur cette pensée, trois voies s'offraient à moi.

Je pouvais : soit laisser Krishnamurti parler seul, à travers une série de citations; soit présenter quelques textes de lui, en les accompagnant de commentaires plus ou moins étendus; soit, enfin, vous faire part, à mes risques et périls, de la vision qui s'est dégagée pour moi d'une longue familiarité avec ses ouvrages.

C'est cette dernière voie que j'ai délibérément choisie, les autres me paraissant plus artificielles, moins propres à mettre en lumière l'unité d'une pensée vivante.

Krishnamurti n'ayant jamais présenté d'exposé d'ensemble de son enseignement qui puisse passer pour « ordonné » au sens occidental du terme, la méthode adoptée est évidemment très personnelle. Mais, sous une forme plus subtile, par le choix même des citations ou l'inspiration des commentaires, les autres procédés eussent pu l'être autant.

Je préfère donc, pour des raisons de clarté, être nettement personnel, en vous le disant, en vous demandant expressément de vous méfier de moi. Quand on dit que l'on va transmettre la pensée d'autrui, c'est une formule commode mais présomptueuse et dangereuse. Nul ne peut connaître vraiment la pensée d'autrui avec toutes ses nuances et tout ce qu'elle comporte d'inexprimé.

Des ouvrages nombreux ont paru sous la signature de Krishnamurti. Mon but est surtout de vous intéresser à son message. Si j'y parviens, alors vous étudierez vous-mêmes les textes dont je vais essayer de dégager le sens.

La pensée est une chose, la manière de l'exposer en est une autre et qui peut avoir, à certains égards, une valeur révélatrice, tant sont étroits les rapports entre la pensée et le langage.

Avant de procéder, à ma manière, à l'examen de la pensée de Krishnamurti, je ne crois donc pas inutile de présenter quelques remarques sur le langage dont il se sert.

Ce langage est simple, directement psychologique, dépouillé de toute référence traditionnelle ou mythique. On pourrait même dire: dépouillé de toute terminologie propre, si Krishnamurti ne chargeait pas, assez souvent, d'une signification insolite ou insoupçonnée des termes fort communs. Il lui arrive ainsi de creuser des gouffres vertigineux à l'intérieur de mots qui nous semblaient parfaitement rassurants et familiers.

Il est par là un grand philosophe, si le philosophe est l'homme qui nous révèle le visage obscur, le visage méconnu des choses quotidiennes, l'homme qui nous fait voir le banal sous un biais stupéfiant.

Quelque chose d'étrange se découvre souvent dans la transparence même de la parole de Krishnamurti. Sa clarté, bien que réelle, demeure déconcertante au premier contact. Il semble que, parfois, il parvienne à rassembler, en une poignée de mots d'inoffensive apparence, tout le mystère du monde et notre mystère propre. Sur ses lèvres, ces mots-là deviennent alors inépuisables, comme un reflet entre deux miroirs.

On notera aussi que Krishnamurti, essentiellement préoccupé de la transformation immédiate de ses auditeurs, n'est pas soucieux d'élaboration doctrinale. On ne doit donc pas s'étonner s'il paraît prendre, d'une minute à l'autre, des positions contradictoires. Il ne s'agit pas pour lui de construire un système intellectuel, mais de déloger ses interlocuteurs ou auditeurs des positions de certitude sur lesquelles leurs esprits et leurs cœurs se sont endormis. Les gens, a-t-il dit une fois, n'ont pas besoin d'être instruits mais d'être réveillés! Cela explique, en partie, chez Krishnamurti, une véhémence dans l'expression qui pourrait le faire passer, à tort, pour hargneux ou méprisant.

On comprendra, par tout ce que je viens de dire, combien il est malaisé de savoir ce qu'est, en dernière analyse, à travers toutes ces inflexions tactiques la véritable pensée de Krishnamurti.

Je vais néanmoins m'efforcer d'exposer, en des pages trop brèves, ce que j'ai pu saisir d'un enseignement qui, sous d'apparentes répétitions, est extraordinairement vaste et revêt les nuances les plus subtiles. Mais, encore une fois, je ne saurais entreprendre cette tâche aventureuse sans faire les plus expresses réserves sur mes propres interprétations.

On peut se poser la question de savoir si l'enseignement de Krishnamurti s'est jamais totalement dépris des *formes* d'exposition inhérentes à la pensée indienne.

En tout cas, quelques années encore après la crise libératrice que nous l'avons vu traverser, Krishnamurti continue de s'exprimer d'une manière qui reste très indienne, comme en témoigne ce texte de lui qui date de 1930:

« La soi-conscience est le résultat de cette existence individuelle qui connaît la séparation, le conflit entre individus, tandis que la conscience est ce Soi en qui toute conscience individuelle existe et qui se trouve au-delà du temps et de l'espace, bien que le temps et l'espace soient contenus en lui. La conscience individuelle décroît et périt, connaît la naissance et la mort. Au contraire, pour cette conscience permanente, il n'est pas de déclin. Elle est continue, inchangeable, et vous ne pouvez pas lui attribuer la soi-conscience individuelle, quelles que soient les naissances, les morts et toutes les transformations. »

Appelez « égo » ou personnalité phénoménale ce que Krishnamurti dénomme « soi-conscience » ; appelez « âtman » ce qu'il dénomme « Soi » ; observez, en outre, que ce texte admet implicitement cette réincarnation sur laquelle Krishnamurti refusera plus tard de se prononcer: vous aurez l'impression que sa psychologie et sa métaphysique ne s'écartent guère, à ce moment, de celles du Védânta. On notera aussi que, d'accord en cela avec les penseurs védântins, Krishnamurti repousse la notion d'une immortalité « personnelle ».

En recourant à des textes de la même époque, on montrerait également qu'il entend s'élever au-delà du point de vue qui oppose la matière à l'esprit. Plus généralement, le Soi dont il parle - et qui, semblable en cela à l'âtman indien, paraît bien être la base ontologique de toute existence - est conçu comme un dépassement de toutes les oppositions dans lesquelles s'embarrasse une pensée limitée. En particulier, de la plus fondamentale de ces oppositions : celle que nous établissons, en Occident, entre le sujet et l'objet.

Nous pourrions, après ce texte, en citer d'innombrables, et tenter de retracer, d'année en année et de citation en citation, l'histoire formelle de l'enseignement de Krishnamurti.

Nous préférons concentrer notre attention sur ce qui, à tort ou à raison, nous paraît être le noyau le plus incontestablement solide et vérifiable de son enseignement, à savoir ce que l'on peut appeler l'exposé du «processus du moi ».

Les propos que Krishnamurti nous tient sur des états qui ne sont pas nôtres, des états dont nous n'avons aucune conscience actuelle, peuvent avoir une valeur d'anticipation précieuse ou d'encouragement, mais nous ne sommes pas sûrs de les interpréter correctement, et il est peut-être moins utile d'en discuter que de prendre une conscience aiguë - et, à la limite, libératrice - de notre douloureuse condition présente.

Rien, me semble-t-il, n'est plus efficacement favorable à cette indispensable prise de conscience que la méditation sur le processus du moi, la perception directe et vive de son opération en nous-mêmes.

Je vais donc vous exposer, en me référant aux textes de Krishnamurti, ce processus.

Dans un ouvrage inédit, nous écrivions :

« Il est possible de montrer que la conscience que l'individu adulte se forme de lui-même en tant que « moi », en tant qu'opposé à autrui (ce que nous avons appelé conscience « oppositionnelle » de soi), est le résultat, en même temps que la condition d'entretien d'un processus par lequel un certain conditionnement initial de la conscience ne cesse de se reconstituer, de se recréer indéfiniment, à la faveur des interprétations indigentes ou tendancieuses que cette conscience se forge des expériences mêmes auxquelles il conduit, expériences qui devraient logiquement tourner à son discrédit et à sa destruction.

……..

« Il constitue le fait central et spécifique de notre existence et de notre conscience d'adultes. On pourrait dire qu'en lui se retrouvent et se résument toutes les innovations fonctionnelles d'ordre mental, tous les caractères psychologiques par lesquels la condition proprement humaine présente s'oppose aux conditions infantile et animale. Et c'est son arrêt qui marque le passage de l'homme, commun et quotidien, à l'homme libéré, ce dernier n'étant rien d'autre, selon Krishnamurti, qu'un individu humain parvenu à sa maturité psychologique finale, à la perfection de son être. En sorte que l'on peut affirmer que tout l'enseignement de Krishnamurti n'est que l'exposé des conditions dans lesquelles il est possible de mettre un terme au processus du moi.

« L'importance de ce processus est donc véritablement suprême, aussi bien dans nos existences que dans l'enseignement de Krishnamurti...

……..

« Je ne suis pas sans savoir que l'existence du processus du moi a été clairement indiquée par le Bouddha... mais le lecteur aurait tort de conclure de mes propos que l'enseignement de Krishnamurti n'est qu'une version moderne ou occidentalisée du Bouddhisme primitif... »[1].

Dans le présent ouvrage comme dans celui que je viens de citer, il sera également vrai, qu'en ce qui me concerne je ferai essentiellement usage dans mon exposé du processus du moi des analyses et des méthodes dont l'indication est donnée dans l'enseignement de Krishnamurti, mais sans pour autant m'astreindre à suivre strictement la démarche intellectuelle de l'auteur indien, ni surtout me limiter aux seuls aspects du processus du moi qu'à ma connaissance il ait envisagés.

On pourra donc trouver dans mon étude des aperçus et des développements qu'on rechercherait en vain dans les ouvrages de Krishnamurti, mais qui n'en furent pas moins les fruits de ma longue méditation de ces ouvrages.

LE PROCESSUS DU MOI

En l'espace d'un siècle, une suite prodigieuse de découvertes scientifiques a matériellement conféré à la race blanche pendant de longues années, la suprématie mondiale.

Le développement du machinisme et l'accélération consécutive des moyens de transport, mis au service de la tendance expansive propre à l'économie libérale, ont doté la planète d'une organisation pratiquement uniforme. Cette organisation peut être considérée comme l'expression ou l'aboutissement d'un certain type de civilisation.

Elle forme un réseau dont les mailles, résistantes et sensibles, emprisonnant et soudant les uns aux autres tous les peuples, les intègre, malgré eux, dans un devenir commun.

---

[1] **Voir la note : « Précisions sur les rapports entre Krishnamurti et le Bouddhisme en ce qui concerne le processus du moi. »**

L'indépendance politique, culturelle ou raciale pouvait avoir un sens à l'époque où la lenteur et la pénurie des échanges confinait chaque peuple sur son propre territoire. Pour la plupart des nations modernes, cette indépendance n'est plus qu'un souvenir coûteux et, à en juger d'après les hostilités dernières, une perturbation très grave semble désormais impossible à localiser.

Il n'est donc pas inexact de dire, en dépit d'apparences parfois trompeuses, qu'une même structure et, simultanément, une même « civilisation » se sont imposées à l'ensemble des continents.

Or, la machine a imprimé à cette structure, à cette « civilisation », son mouvement vertigineux. Elle entraîne tout dans un rythme épuisant. Elle use, elle effrite, elle liquéfie, impitoyablement, toutes les valeurs qui, naguère, passaient pour inébranlables. Elle broie, dans un galop infernal, individus et conceptions. Et les victimes sont innombrables.

Car, dans ce monde électromécanique, où les transformations s'accomplissent à une vitesse jamais atteinte, où les coups de théâtre se succèdent sans répit, l'homme ne réalise qu'avec une dangereuse lenteur les conséquences de ses propres agissements. En particulier, bien que l'économie soit devenue planétaire, la politique est restée locale. De même, la silencieuse, l'immense révolution accomplie par le machinisme n'a pas été traduite dans les mœurs, n'a pas été suivie, au social, des corollaires qu'elle imposait.

Il est, par suite, incontestable que, déchirées, dans leur principe, par d'incurables contradictions, dévorées par leurs propres œuvres, pareilles à un moteur dont les bielles fondraient un peu plus à chaque tour, la présente structure, et la « civilisation » qui en est inséparable, traversent une crise sans précédent. Et, du fait de l'extension planétaire du système établi, ce qui était jadis crise d'une « civilisation » est maintenant crise de la civilisation totale. Les problèmes qui se posent sous toutes les latitudes deviennent chaque jour plus envahissants, plus irritants, plus intolérables.

Secoués en tous sens et sans trêve, abêtis par des propagandes omniprésentes qui les assaillent sans pudeur ni répit, anxieux, désemparés, ulcérés, les gens attendent on ne sait quel miracle absurde.

Certains s'efforcent, par des incantations magiques, de ressusciter un passé à jamais aboli. D'autres se répandent en prières dans tous les temples. D'autres, enfin, arcboutés sur des traditions vermoulues, voudraient endiguer le mouvement des choses. Mais le flot montant les brise et, renversés, suffoqués, ils roulent dans les eaux troubles en poussant des clameurs épouvantées. Tous les appuis leur claquent entre les doigts.

Les experts pataugent mais, inconscients de leur propre ridicule, continuent d'offrir en bonimenteurs leurs vaines et solennelles panacées.

La confusion augmente sans merci. En dépit de continuelles injections de violence, rien de fixe, de vraiment stable, ne se dessine sur ces sables mouvants.

Par une sorte de dérision, chaque effort pour résoudre les problèmes les plus obsédants ne fait, à long terme, que les aggraver et, dans le désordre des esprits et des initiatives, la vie semble perdre toute signification.

Brutalisé par une société malade dont les contradictions s'exaspèrent, étouffé dans son expression par des contraintes grandissantes, guetté par la misère, menacé de massacres collectifs qui pourraient prendre la forme d'une apocalypse nucléaire, dérouté par une instabilité croissante, envahi et sollicité à domicile par les voix et les spectacles du monde, se laissant arracher par la radio et la télévision à un recueillement dont il n'a jamais eu tant besoin, chacun de nous est quotidiennement assailli, harcelé par d'innombrables problèmes: problèmes sociaux, politiques, économiques, culturels, sentimentaux, religieux, etc. Et, la tête enfiévrée, bourdonnante de tous ces problèmes, il essaie désespérément, en les prenant un à un, de leur trouver des solutions qui le délivreraient de leurs morsures. Mais, sitôt qu'il a cru se débarrasser de l'un d'eux, un autre surgit et, restant assiégé par une meute ardente et impitoyable, qui change de visage mais se reforme toujours, il se débat comme un noyé dans l'océan d'une frénésie aveugle, inapaisable et incompréhensible.

Est-il donc vrai qu'il faille s'abandonner à cette furie, à ce tourbillon ? N'y a-t-il pas d'issue à cette déraison barbare, à cette mise en condition qui, de jour en jour, s'approfondit ? Ne peut-on s'élever au-dessus de cette mêlée pour en découvrir tout à la fois le sens et le remède ?

Le point de confusion et de dégradation, de ténèbres et de violence où nous sommes parvenus est l'aboutissement d'une immense évolution historique et, au lieu de chercher à résoudre par des formules apprises, en reprenant des sentiers battus, les problèmes irritants ou tragiques que la société paraît multiplier sous nos pas, ne pourrions-nous, faisant taire un instant nos préoccupations immédiates, et nous établissant dans le recueillement, essayer de comprendre par nous-mêmes, avec notre propre intelligence éveillée, ce que nous sommes et comment tout cela est arrivé ? Pour mettre un terme à ce douloureux désordre, ne devrions-nous pas rechercher comment il a surgi ?

C'est à cette recherche paisible et lucide que le lecteur est convié, et nous allons d'abord le transporter à des milliards d'années dans le passé, pour le faire assister aux origines de la planète et de la vie.

Des centaines de millions d'années après sa naissance cosmique, une énorme sphère, brûlante et visqueuse, s'éteint dans une agonie physico-chimique secouée de convulsions. Elle se revêt finalement d'une croûte solide, et les eaux dont seront faits nos océans se déversent dans les creux de sa face ravagée. A partir de molécules géantes se formant dans les mers, des micro-organismes, humbles débuts planétaires de la vie, vont se constituer.

D'autres millions d'années passent. Les continents se couvrent de végétaux géants, dont le foisonnement s'apaise peu à peu, dont les dimensions progressivement s'amenuisent.

Mais voici qu'une vie animale apparaît à son tour. D'abord timide et marine, elle donne graduellement naissance à des formes monstrueuses qui s'élancent à l'assaut des continents et s'aventurent même dans les airs. Comme, antérieurement, la flore, cette faune subit, avec le temps, une sorte de recul, mais la décroissance de la taille s'accompagne, chez certains survivants, d'un perfectionnement structural.

Ce perfectionnement - qui affecte surtout l'organisation nerveuse et se traduit par un accroissement relatif de la masse cérébrale - devient particulièrement sensible chez l'homme, sorte de primate qui se tient normalement debout et qui possède des mains dont le pouce est opposable aux autres doigts.

Cet animal, qui s'adapte remarquablement aux changements extérieurs, invente le langage articulé et manifeste une aptitude sans précédent à la création et à l'utilisation d'instruments artificiels.

Aux animaux des espèces antérieures, qui étaient parfaitement mais rigidement adaptés par leur structure biologique à des milieux déterminés, dans lesquels ils étaient confinés, succède cet animal non spécialisé, cet « animal technique », qui marque un tournant de l'évolution de la vie.

Capable d'organisation sociale, il poursuit inlassablement, durant des millénaires, son industrieux effort.

Il accroît d'âge en âge la complexité, la puissance efficace de ses outils et, parce qu'il possède ce don invisible, l'intelligence créatrice, il va irrésistiblement conquérir, malgré sa taille modeste et l'infirmité relative de son être physique, sa planète natale.

L'extension croissante de ses cultures, le réseau toujours plus ramifié de ses routes, les cités qu'il construit au carrefour des vallées, au bord des fleuves, ou sur les rivages maritimes, transforment insensiblement l'apparence des paysages primitifs.

Les espèces rivales ont été par lui détruites ou chassées, à moins qu'asservies à son vouloir, elles ne soient devenues les pourvoyeuses de ses besoins, les moyens de ses déplacements ou les puissants auxiliaires de ses travaux.

Ne se bornant plus à forger des outils d'un maniement simple et direct, il imagine des transformateurs de mouvement ou machines qui, insérées entre ses membres et des outils

spéciaux qu'il s'agit d'actionner, lui permettent de mieux utiliser encore sa puissance musculaire.

Parallèlement, il parvient à réaliser des structures dans lesquelles peut s'introduire son organisme entier: constructions statiques qui lui servent d'habitat ; véhicules terrestres de plus en plus perfectionnés pour la traction desquels il recourt à la puissance des animaux qu'il a domestiqués; embarcations d'abord fragiles, mais qui, graduellement consolidées, agrandies, recouvertes de voiles, deviennent de lourds navires capables de traverser, avec leurs cargaisons, les mers les plus étendues.

Grâce à un progrès soudain de ses techniques, il se trouve enfin capable, en faisant actionner ses machines par des énergies inorganiques, de leur conférer un simulacre de vie propre. Il peut dès lors adjoindre ou substituer, soit à lui-même, soit aux espèces animales qu'il avait asservies, des armées d'esclaves mécaniques infatigables sur lesquels il exerce un empire absolu.

Les énergies inorganiques qu'il sait capter pour son usage deviennent rapidement démesurées au regard de sa propre énergie naturelle. En les appliquant à des structures mobiles, parfois immenses, dans lesquelles il s'enferme et qu'il contrôle, il ne cesse de distancer dans les milieux les plus divers, sans avoir pour autant à modifier ses caractères corporels, toutes les possibilités animales.

Surmontant l'obstacle, qui paraissait décisif, de sa pesanteur, il envahit audacieusement l'espace aérien, s'y installe fermement et, laissant loin derrière lui les oiseaux les plus rapides, dépassant même la vitesse du son, il ambitionne d'échapper vivant à sa planète natale pour s'élancer vers les planètes voisines, à moins que ce ne soit vers le soleil ou les proches étoiles.

Déjà, il tourne autour de la lune et ses sondes spatiales frôlent Mars, atterrissent sur Vénus ou orbitent, minuscules planètes techniques, autour du soleil.

Pénétrant, à la lueur de ses mathématiques, dans les intimes et bouillonnantes profondeurs de la matière, il brise ou restructure l'atome et pose, avec le laser, un doigt de lumière sur la lune.

Découvrant le secret des fissions et des fusions contagieuses, sachant produire sur sa planète des températures proches de celles qui règnent au cœur des plus lointaines étoiles, il se rend maître d'une énergie si fantastique qu'il pourra bientôt, s'il le désire, chasser de sa trajectoire naturelle, faire basculer ou voler en éclats le globe qui le porte, et au regard duquel il fait figure d'imperceptible, d'invisible parasite.

Il en arrive à un point où l'extinction même du soleil, ou la fuite massive de l'oxygène atmosphérique, ne sonneraient plus le glas de sa propre existence.

Il semble que la puissance des résultats accumulés de ses efforts techniques millénaires soit devenue capable de surmonter tous les obstacles, de faire reculer indéfiniment toutes les limites, et que son espèce ne soit plus menacée, dans son existence historique que par les germes de violence qui subsistent en son propre sein. Mais s'ils venaient à éclore, les armes dont l'espèce dispose sont si terrifiantes que, par leur emploi massif, la planète, à jamais rasée et stérile, ne serait plus qu'un caillou vide poursuivant sa course vaine dans les déserts de l'espace et offrant le scandale et la cendre de ses plaies aux astres étonnés.

Ces résultats auxquels il est parvenu font de cet animal technique la plus haute expression de la vie terrestre que l'observation sensible dont il est capable puisse découvrir.

Ainsi, d'une évolution cosmique et planétaire, géologique et biologique, s'étendant sur d'effarantes durées, sur des durées qui écrasent et bafouent l'imagination la plus robuste, un être a surgi qui a manifesté graduellement des pouvoirs sans rapport avec ses dimensions apparentes et son énergie musculaire propre, un être qui, devenu le maître de sa planète natale, est maintenant capable de la dévaster et de la déserter.

C'est l'être humain.

Cet être, dont la puissance réside bien plus dans sa pensée que dans son corps, n'est pas seulement conscient de son milieu naturel. Il a, de surcroît, le pouvoir de se former une représentation distincte et globale de lui-même, de se contempler dans une sorte de miroir intérieur et immatériel.

Parmi toutes les images qui hantent sa conscience, se trouve sa propre image. A la faveur d'une espèce de dédoublement intellectuel très surprenant et très familier, il s'observe comme s'il se tenait à distance de lui-même, comme s'il incluait, dans sa propre intimité, un point de vue, un centre de perspective qui lui fût extérieur.

En chacun de nous existe ainsi une image de nous-même, qui chevauche ou imprègne, comme une présence fantomale, le flot de nos impressions sensorielles et chacun de nous, en la considérant, se dit: « Cela, c'est moi. Je suis cela. Je suis moi. »

Or, en quoi consiste, apparemment, cette image impalpable ?

Elle est la représentation de ce sujet concret, psychorganique, que nous avons le sentiment d'être.

C'est le retracement intérieur - ou même la vision directe - d'un corps, avec ses particularités propres. C'est, en même temps, l'évocation vive - ou, parfois, purement verbale - d'une conscience, avec ses perceptions et ses souvenirs ; ses pensées et ses désirs ; avec ses aptitudes physiques, affectives et intellectuelles ; avec son savoir, ses possessions matérielles et ses pouvoirs ; avec les caractères qu'elle se confère en raison des actes qu'elle accomplit, des fonctions qu'elle assume et des attitudes qu'elle représente ou manifeste, dans le milieu naturel ou social qui lui est propre.

C'est, en un mot, la représentation d'un organisme conscient isolé ou, si l'on préfère, d'une conscience individuelle « incorporée » et qui devient, du fait de cette incorporation, susceptible d'une sorte de localisation spatiale, objective.

En usant des moyens que lui offre le langage, l'individu exprime le résultat de sa contemplation de cette image intérieure par une série de jugements d'identité qui résument la conscience qu'il a de lui-même et le définissent verbalement à son propre regard:

«Je suis jeune et grand, j'ai les yeux bleus, je suis marié, je suis ouvrier, je suis chrétien, je suis communiste, etc... »

Grammaticalement, tous ces jugements énoncent les attributs portés par un sujet logique, représentation abstraite du sujet conscient, psychologique.

Chacun de ces jugements est affirmatif, car il attribue au sujet une qualité, une particularité déterminées, mais il est en même temps limitatif, car l'affirmation même qu'il constitue présente un caractère exclusif ou borné.

Exclusif, lorsqu'elle interdit au sujet la possession simultanée d'un autre attribut, possible mais contradictoire. Borné, lorsqu'elle vise un attribut susceptible d'acquérir au-dehors une extension supérieure à celle qu'il possède effectivement chez ce même sujet.

Les jugements par lesquels s'exprime la conscience ou notion que le sujet a de lui-même étant - chacun dans son ordre - limitatifs, leur collection, leur somme, si on la confronte à la totalité des possibles dans la totalité des ordres, va présenter inévitablement le même caractère.

En conséquence, ces jugements, pris ensemble, mis en paquet - ce « paquet des qualités » dont parle Krishnamurti -, circonscrivent, dans l'univers des êtres et des choses, des qualités et des présences, un domaine limité auquel ils assignent un contenu.

Dès lors, si l'on tient de tels jugements pour exhaustifs, si l'on pense qu'ils recouvrent totalement la réalité effective de l'être qu'ils prétendent caractériser, on sera conduit à se former une représentation globale de cet être qui en fera, à tous égards, un existant clos. De cet existant clos, on affirmera, à la fois, ce qu'il est (c'est-à-dire tout ce qui est inclus dans le domaine circonscrit par les jugements en question) et ce qu'il n'est pas (c'est-à-dire tout ce qui se trouve en dehors de ce domaine).

Mais aucune des qualités que nous pouvons nous attribuer n'a - dans la conscience réflexive que nous pouvons en prendre - d'existence intrinsèque. Nous ne la saisissons que comme l'opposé d'une autre qualité, tout aussi indéfinissable en soi, dont elle est logiquement inséparable.

Il s'ensuit que la conscience réflexive que nous prenons de nous-même, et qui nous définit à notre propre regard intérieur, se fonde sur une distinction qui implique une opposition, bien que cette opposition puisse n'être pas toujours ressentie. Elle n'est donc pas seulement de

nature distinctive, mais encore de nature oppositionnelle. C'est pourquoi elle peut être dite « conscience oppositionnelle de soi ». Le sujet qu'elle saisit ne se détache pas seulement du monde, à la manière dont une silhouette - autrement colorée - se détacherait d'un fond: il s'oppose au monde.

Ainsi, dès lors qu'elle repose sur des jugements d'identité, notre définition totale de nous-même - qui est celle de l'image complexe, psychologique et matérielle, que nous formons de nous-même à l'intérieur de nous-même - est, en essence, et donc restera, sous n'importe quelle forme qu'elle pourra prendre, de nature discriminative, séparative, oppositionnelle. Elle présentera toujours, au regard d'un observateur attentif, deux aspects simultanés, contradictoires et inséparables : un aspect d'affirmation et un aspect de négation.

Définir quelque chose, n'est-ce pas d'ailleurs l'isoler en pensée, le détacher d'un ensemble, opposer - implicitement ou explicitement - ce qu'il est à ce qu'il n'est pas, ce qu'il inclut à ce qu'il exclut ? Et, quand il s'agit d'un être vivant, cette définition ne saurait présenter, au regard du vivant lui-même, un caractère purement intellectuel, simplement passif : elle présente toujours un caractère énergétique et passionnel. Ses traits marquent les tendances d'un dynamisme expressif.

Dire du contenu de notre image intérieure, de notre conscience réflexive de nous-même, qu'il est « nous », c'est donc, dans une sorte d'espace représentatif qui n'est pas toujours expressément évoqué, nous affirmer comme une présence singulière face à une totalité qui nous déborde et s'oppose à nous-même.

Sous sa forme actuelle, notre définition de nous-même, ne l'oublions pas, est conditionnée - ce mot reparaît souvent sur les lèvres de Krishnamurti - par la structure présente de notre sensibilité et par le degré de pénétration que nous pouvons atteindre dans l'observation de nous-même. Elle reste, en outre, influencée par les formes logiques qu'impose à notre esprit la tyrannique suggestion d'un langage qui fut créé bien moins pour exprimer des préoccupations d'ordre contemplatif que pour répondre à des exigences utilitaires. Elle représente donc ce que, dans ces conditions, nous avons pu saisir de nous-même et non pas nécessairement ce que nous sommes dans la totalité de notre être et de nos rapports.

Toutefois, en tant que nous faisons nôtre cette définition, que nous la tenons pour valable et ne pensons pas à la mettre en question, elle nous donne pleinement à nous-même, selon notre appréciation. Elle nous identifie à un certain domaine enclavé dans l'immensité du monde, en même temps qu'elle nous enferme dans ce domaine borné.

Or la notion de domaine limité présente deux aspects dont l'un peut être dit qualitatif et l'autre, quantitatif. L'aspect qualitatif du domaine est l'expression de son caractère clos, de l'isolement que son contour impose à l'espace situé à l'intérieur de ce contour. On pourrait le définir comme la « solitude » du domaine.

Au contraire, la grandeur de l'aire enclose, le tracé de son contour limitant, constituent l'aspect quantitatif du domaine, ce qui lui confère un caractère extensible ou réductible.

Si nous passons maintenant des symboles géométriques à la réalité psychologique, nous voyons qu'au premier aspect correspond, dans la conscience oppositionnelle de soi, un sentiment de solitude et, au second, la notion d'une sorte de «dimension» personnelle.

Du fait même que je m'identifie à un certain domaine limité, qui se situe à l'intérieur d'un espace représentatif, je suis pris et retenu à l'intérieur de ce domaine, je me trouve emmuré en lui, investi par ses limites. Or, nous l'avons vu, m'identifier à un certain domaine représentatif limité, ce n'est rien d'autre qu'adhérer à une définition de moi-même. Il s'ensuit que toute adhésion à une définition de soi a pour revers une solitude irrémédiable, et d'autant plus profonde que l'adhésion est plus passionnée.

Plus, en effet, je m'attache à la définition que je me suis donnée de moi-même, plus je la revendique, et plus haut j'élève une barrière, une muraille, entre ce qu'elle implique et ce qu'elle exclut, c'est-à-dire entre moi-même et le monde ou autrui.

Plus je m'éprouve, en quelque sorte, plus je me sens moi, dans la notion singulière et limitée que j'ai de moi-même, et plus je m'éloigne de l'autre, plus il me devient étranger, inintelligible; plus j'ai le sentiment qu'il m'échappe pour se réfugier dans un univers inquiétant auquel je ne puis avoir aucun accès intime.

Il s'ensuit que, considérée sous son aspect « qualitatif » la conscience oppositionnelle de soi est conscience d'isolement, de séparation, de relégation. C'est la conscience d'être, dans un ensemble, une tache différente, hétérogène, inassimilable, unique.

Selon la conscience commune que nous avons de nous-même, les autres peuvent être comme nous, ils ne sont jamais nous. Dès qu'elle devient nôtre, une qualité quelconque acquiert un caractère irréductible, intransmissible. Sa notion objective se trouve colorée, pénétrée par le sentiment sui generis de son rapport intime avec nous, de son appropriation à nous-même.

A l'observation sensible, notre organisme, limité par une surface continue et enveloppable, apparaît comme un système clos, spatialement isolé, vitalement détaché de tout autre objet du monde, et ce fait nous suggère la notion tenace que nous sommes claustrés en nous-même et ne pouvons être que nous. Il nous donne la conviction que notre intimité psychologique présente un caractère absolu, irréductible, qu'elle est impartageable et, tant que nous vivons, indestructible.

Si, par une opération qui n'emprunterait aucune des voies sensibles, on pouvait m'atteindre immédiatement, m'émouvoir dans mon intimité même, m'affecter, non plus à travers mes antennes extérieures, mais dans mes profondeurs vives, j'aurais, certes, dans ce silence des informations périphériques, le sentiment d'une effraction mystérieuse, d'une incompréhensible visitation, d'une hantise effarante et inexplicable. Mais, en évoquant une pareille possibilité, je ne puis m'empêcher de penser que ce sentiment même, que j'aurais alors, d'une présence étrangère installée au cœur de mon être et se substituant à lui, le repoussant graduellement dans le néant, c'est encore moi qui l'éprouverais.

D'autre part, toujours dans la conception coutumière que nous avons de nous-même, l'intimité vivante d'autrui nous est interdite. Nous ne pouvons atteindre de lui qu'une intimité imaginée, reconstituée, rationnelle, discursive, et non pas, sauf peut-être dans le cas d'émotions violentes et élémentaires, primitive, intuitive.

Réciproquement, au plus secret de nous-même, nous nous croyons impénétrables. Notre conscience profonde semble échapper à toute observation directe. Même pour qui aurait le pouvoir de l'atteindre sans le secours des sens, par quelque mystérieuse et parfaite télépathie, elle resterait, à notre sentiment, interprétée, médiate, incertaine pour son lecteur; déformée, dans son originalité subtile et directement vécue, par son inévitable réfraction à travers la conscience spécifique de l'autre, lequel ne pourrait à la fois - fût-ce en recourant au stratagème qui consisterait à perdre temporairement la notion de son individualité pour la recouvrer ensuite - continuer d'être lui-même et se faire le centre de nos propres états. Nul tyran n'a pouvoir sur elle. Il peut étouffer notre expression extérieure, nous contraindre même à porter un masque, mais il ne peut disposer de notre appréciation ultime, il ne peut détruire cette intimité de vision et de réaction qui nous apparaît comme l'essence même de notre condition individuelle.

Ainsi, tant que la conscience oppositionnelle de soi existe, il semble qu'il y ait toujours, entre les autres et nous, une sorte de glace impossible à rompre, si transparente qu'elle puisse devenir.

L'affirmation complète et commune de soi, ce n'est donc pas seulement: « Je suis moi », c'est: « Je suis moi et non pas les autres » ou, plus précisément encore: « Je suis moi en tant que je ne suis pas les autres. »

Ainsi, l'affirmation radicale de soi suppose la négation de tout rapport vraiment intime avec autrui, de toute communication entre les consciences qui serait si profonde, si inconditionnelle, qu'elle abolirait en chacune d'elles le sentiment d'une existence distincte. Elle ne consiste pas dès lors en un sentiment d'identité pure et simple, mais en un sentiment d'identité séparative, oppositionnelle, et n'est bien, par suite, qu'un autre nom de la solitude.

Je viens d'écrire que « tant que la conscience oppositionnelle de soi existe, il semble qu'il y ait toujours entre les autres et nous une sorte de glace impossible à rompre, si transparente qu'elle puisse devenir ». On sera tenté de me dire: « Mais pourquoi cette mention: tant que la conscience oppositionnelle de soi existe ? Cette séparation ne serait-elle donc pas pour vous une donnée objective, indépendante du genre de conscience que nous pouvons avoir de nous-même ? »

Possible que cette séparation soit une donnée objective, encore que, du point de vue de la prudence la plus scientifique, il soit bien aventuré de prétendre dire, en toute rigueur et à tous

égards, où s'arrête l'individu et où commence l'univers, mais l'on s'interdirait de saisir un aspect profond du problème si l'on oubliait qu'en dernière analyse c'est au sein de notre propre conscience que se forme notre image totale du monde. Quelles que soient ses bases objectives, cette image n'est donc pas indépendante de nos interprétations subjectives, des notions que nous mettons en œuvre pour la former.

Il est clair, par exemple, que si je ne désirais pas saisir l'intimité d'autrui et, plus encore, si je n'avais pas la notion de l'existence de cette intimité, je ne m'aviserais pas de penser qu'elle m'est interdite. Le fait qu'une limitation existe est une chose, la conscience vive que l'on peut prendre de ce fait en est une autre.

J'ajouterai que je ne puis prendre conscience d'un obstacle « entre autrui et moi-même » que si j'ai acquis la notion de moi-même et d'autrui.

Un très jeune enfant a beau présenter, pour un observateur externe et adulte, une individualité physiologique et psychologique tout aussi caractérisable que celle de l'adulte, il n'en est pas moins incapable de se former une notion de lui-même en tant qu'opposé à autrui. Cependant l'enfant et l'adulte font partie du même univers objectif et disposent des mêmes impressions sensorielles. Mais le type d'organisation de ces impressions sensorielles change profondément quand on passe de l'un à l'autre, et c'est là, du point de vue subjectif, l'essentiel.

Lors même qu'un obstacle serait réel, relativement à un certain projet, il n'est pas un obstacle pour moi si je ne suis pas amené à former ce projet ou capable de le concevoir. Un mur ne devient vraiment un mur que si j'éprouve le désir d'atteindre un point qui se trouve au-delà de ce mur.

De même, je puis être « isolé » d'autrui par un ensemble de circonstances extérieures ou intérieures, par des obstacles physiques ou par les limitations inhérentes à mes organes sensoriels. Si je n'ai jamais éprouvé le désir, le besoin d'établir un contact avec autrui, ou si j'ai cessé de l'éprouver, je ne ressentirai aucune impression de solitude. C'est pourquoi l'on n'éprouve jamais un sentiment si violent de solitude que lorsque se refuse soudainement à nous une intimité qui, auparavant, s'était plus qu'aucune autre offerte, et nous avait donné le sentiment d'un contact que nous n'avions pas encore trouvé ailleurs.

Bien que soient déjà présents dans l'expérience de l'enfant tous les éléments « objectifs » qui donneront à l'adulte le sentiment de sa séparation d'avec autrui, cette séparation n'existe pas pour l'enfant - ni d'ailleurs pour l'adulte dont le développement psychologique s'est arrêté au stade infantile. Car aucun système d'intentions ne se trouve constitué en lui qui pourrait l'amener à la remarquer en se heurtant à elle. Ainsi, bien qu'elle soit là, dans la totalité de l'expérience infantile sensorielle, elle n'est pas dégagée spécifiquement, elle n'est pas saisie dans sa forme propre, elle n'est pas vraiment un objet de conscience, susceptible, en particulier, d'inspirer des attitudes ou conduites caractéristiques.

Nous voyons, par cet exemple, que nous ne connaissons de nous-même et du monde que ce que nos initiatives passées et nos moyens présents nous ont permis d'en connaître. *Toutes les particularités qui caractérisent la condition du moi sont entièrement relatives à cette condition.* Elles n'existent qu'en tant que nous nous identifions à la conscience présente que nous avons de nous-même, qu'en tant que nous admettons que notre être réel se confond avec ce que nous en pouvons actuellement saisir, avec ce que nos sens et notre intellect nous en révèlent.

Le même univers objectif, considéré par des êtres dont la conscience et la sensibilité ne seraient pas de même forme ou de même étendue que les nôtres, se chargerait de significations différentes.

En conséquence, ne confondons pas le monde en soi, dont nous n'avons aucune connaissance certaine, avec la représentation, l'interprétation que nous nous en donnons et qui, seule, a pour nous une importance vitale.

Même si le monde est, métaphysiquement, extérieur à nous, il est, comme fait conscient, en nous. Quand l'homme s'imagine qu'il se débat avec des êtres purement « externes », il se débat, en réalité, avec les valeurs qu'il attribue à ces êtres, avec les images intérieures, les représentations qu'il s'en fait, les sensations qu'il en reçoit. Et, comme il est attaché à ces représentations dans la mesure même où elles expriment ses propres désirs, conscients ou inconscients, ses propres besoins ou affinités, c'est, par le truchement de ces êtres « extérieurs », avec lui-même qu'il se débat. Le conflit avec le monde peut donc se retraduire en

les termes d'un conflit purement intime. Cela pourrait être résumé par la formule de Krishnamurti - en laquelle il ne faut pas voir, à mon sens, une profession de foi solipsiste : « C'est dans la subjectivité de l'individu que l'objet, en réalité, existe. »

Établir la distinction entre l'univers en soi et l'univers représenté, c'est-à-dire interprété, ce n'est pas verser dans un « spiritualisme » gratuit, c'est simplement reconnaître la place primordiale, et trop souvent méconnue, que la conscience occupe dans la vie.

Même si cette conscience n'est qu'un reflet de l'individualité physiologique, une « sécrétion » matérielle, organique, ce reflet constitue l'homme. Si incertain, si fragile, si intermittent qu'il puisse paraître, c'est lui seul qui importe humainement, et non cet édifice compliqué d'organes et de fonctions auquel son existence semble suspendue, et par lequel il serait « conditionné ». Sans lui, il n'y a pas d'être, pas de problèmes d'existence ou de connaissance, mais un pur mécanisme, dont on ne sait plus définir ni la réalité ni le sens.

Que la conscience me soit enlevée, et toutes les puissances de ce monde expirent au seuil de mon être. Tous les prestiges de l'espace et du temps reculent et se dissolvent. Devant les plus épouvantables menaces, rien n'est plus qui puisse être épouvanté, et il n'y a plus ni menace ni épouvante, ni aucune notion susceptible de conserver un sens humain. Insensibilisez-moi, et les plus affreux traitements que vous pourrez infliger à ma chair ne seront plus qu'actions indifférentes, qui ne me concerneront plus.

Faut-il souligner, d'ailleurs, qu'en dernière analyse, les plus gigantesques entreprises matérielles et sociales n'ont d'autre justification ultime que l'état heureux de la conscience individuelle qui doit en résulter, que cet état soit l'apanage d'un seul homme ou de millions ? Nous pouvons nous imaginer que ces entreprises ont leur fin en elles-mêmes, mais c'est un leurre, et, qu'ils en soient conscients ou non, les plus conséquents mêmes d'entre les « matérialistes », semblables en cela au reste de l'humanité, ne voient jamais dans la matière que l'intermédiaire propre à susciter des mouvements désirables de la conscience, le moyen d'une condition psychologique qui seule est recherchée pour elle-même et constitue une véritable fin.

Il faut en prendre son parti : nous ne sommes pas de pures machines et les problèmes que nous nous posons sont des problèmes que peuvent se poser des êtres conscients, et en raison même du fait primordial qu'ils sont conscients. Et insistons sur ce point essentiel, et trop méconnu, que ce sont les structures actuelles de notre conscience et de notre sensibilité - structures dont nous n'avons aucune assurance qu'elles soient définitives - qui conditionnent notre expérience du monde et de nous-même, quels que puissent être en soi l'un et l'autre.

Je viens de rappeler comment, au terme d'une évolution matérielle et biologique s'étendant sur des millions d'années, la planète avait donné naissance à l'homme, cet « animal technique » qui l'a soumise à son empire et qui, doté d'une sorte de regard intellectuel ouvert sur des espaces intérieurs, est capable de se former cette paradoxale image de soi dont il m'a paru utile de m'attarder à caractériser quelques aspects. Krishnamurti a résumé en quelques lignes tous les développements préhistoriques, historiques et psychologiques que je viens d'évoquer:

«Toute la destinée et la fonction de la Nature, a-t-il dit, est de créer l'individu conscient de soi, qui sait qu'il constitue en lui-même une entité séparée, qui se sait différent des autres, en qui réside la distinction entre lui et les autres.»

Ce mode de conscience de l'être humain adulte a été souvent appelé par Krishnamurti «soi-conscience» (en anglais «I-consciousness») et je serai donc amené à me servir de cette expression, qui ne représente rien d'autre pour moi que ce que j'ai déjà nommé « conscience oppositionnelle de soi ». Visiblement, au sens où l'entend Krishnamurti, la « soi-conscience » n'est pas la conscience pure et simple, la conscience spontanée, que prendrait de ses états intimes un sujet qui ne s'en distinguerait pas, mais cette conscience de soi qui répond à la conception sartrienne du « pour-soi », dont l'être « est essentiellement une certaine manière de ne pas être un être qu'il pose du même coup comme autre que soi ».

Nous avons vu que la conscience oppositionnelle de soi ou soi-conscience, c'est la conscience, le pouvoir de connaître, identifiée à un ensemble d'éléments, ensemble clos, exclusif et borné.

En d'autres termes, la conscience se connaît elle-même comme étant ces choses avec lesquelles elle s'est identifiée, de sorte que ces choses, son avoir, deviennent la substance même de son être, la base de sa réalité et de sa durée. Pour la conscience, sentir ces choses et les sentir siennes c'est s'affirmer dans l'être. Réciproquement, tout ce qui met en question cette plate-forme d'appui semble mettre en péril la conscience elle-même, le sujet lui-même.

Or, ces assises exclusives, ces fondations du moi sont à tous égards limitées, chétives et précaires.

Il a pu vous arriver d'apercevoir un insecte étourdi s'aventurant sur le bitume de la route au risque d'être anéanti, subitement et sans recours, par la moindre voiture.

Physiquement, et devant l'univers entier, sommes-nous quelque chose de plus que cet insecte, ou que tel brin d'herbe que nous brisons sans même l'avoir distingué ? Sur le flanc de la montagne, ou même simplement dans les foules humaines, notre corps devient vite imperceptible. Si l'on y met quelque pensée, c'est une expérience troublante que de rechercher quelqu'un dans une rue populeuse.

En regard de l'ensemble des connaissances humaines, le savoir de chacun de nous est ridicule, et ces connaissances ne sont elles-mêmes que des balbutiements au seuil d'un formidable inconnu. La durée consciente que nous pouvons nous attribuer est rigoureusement nulle comparée aux périodes géologiques et astronomiques.

Plus donc je m'affirme, c'est-à-dire plus je rentre en moi, dans mes minuscules frontières, et plus je me sens une pauvre chose entourée de menaces innombrables.

D'aucuns pourront objecter que s'affirmer ce n'est en aucune manière rentrer en soi. Objection spécieuse. En m'affirmant, je me soude en quelque sorte à mon propre contenu, j'y adhère avec force. Mon affirmation semble me projeter à l'extérieur, mais c'est une illusion. Je ne fais en réalité, que m'attacher plus solidement à moi-même, m'engager, si je puis dire, dans cette affirmation. Et je ne prends de satisfaction en elle que parce que j'oublie momentanément tout ce qui la contredit. Elle devient ainsi l'équivalent d'un absolu, une chose en soi. Mais un moment vient où je prends conscience de sa relativité, où des comparaisons redoutables s'imposent à mon esprit. J'avais pris plaisir, à détailler mes possessions, concentré sur elles, ne voyant plus qu'elles. Et voici que tout à coup, je me réveille, je sors de mon rêve confortable. Tout ce qui m'appartient n'est plus soudain qu'un îlot rapetissé, presque invisible dans l'océan des êtres et des événements. Et plus j'ai adhéré à cet îlot dans mon affirmation première, plus je me sens rapetissé avec lui, confiné en lui, dans la monstrueuse perspective qui, maintenant, se découvre à mes yeux. En d'autres termes, plus je me suis accroché à mes possessions, plus je les ai revendiquées, lorsque je les apercevais isolément et, pour ainsi dire, en elles-mêmes, et plus je me sens emprisonné en elles dès qu'elles m'apparaissent situées dans l'infinie perspective du monde.

Cela peut être illustré par l'histoire de ce riche Athénien à qui un sage demandait, question embarrassante, de montrer, d'abord sur la carte d'Athènes, puis sur celle de l'Europe, les grands domaines dont il était si fier. L'humiliation du riche était en raison directe de son orgueil initial.

Cet exemple est représentatif du double mouvement de la conscience qui se place tour à tour au point de vue du riche Athénien et au point de vue du sage, qui passe du sentiment de ses richesses limitées au sentiment de ses limites elles-mêmes. Et l'intensité du second sentiment augmente en proportion de la complaisance avec laquelle on s'est abandonné au premier.

Ainsi, au commencement même de notre étude, nous voyons apparaître un rythme, une sorte de palpitation de la conscience dans la durée, une succession d'expansions et de contractions du sentiment que le sujet a de lui-même.

Comme les expansions s'accompagnent d'une exaltation affective, et les contractions, d'états dépressifs, on pourrait parler d'une cyclothymie « normale », par opposition à celle qui

est réputée pathologique. Ces pulsations, ces oscillations de la conscience, qui correspondent au passage d'une perspective naïvement personnelle à une perspective impersonnelle - à une contemplation de soi du point de vue de l'autre, du point de vue d'un non-moi illimité - sont caractéristiques du moi.

Nous allons assister à leur élargissement. Nous allons voir comment, en inspirant, en se subordonnant des attitudes, des conduites, elles vont déborder des cadres du sens intime pour envahir le domaine de l'action.

Mais, d'ores et déjà, nous avons mis le doigt sur le mouvement initial qui va entraîner, de proche en proche, toutes les démarches ultérieures. Nous avons surpris ce perpétuel glissement de la conscience d'un centre de perspective à l'autre, ce jeu d'identifications successives et contradictoires qui met en branle toute la machinerie psychologique, en même temps qu'il en conditionne et en explique le fonctionnement[1].

En résumé, la conscience que j'ai de moi-même est inséparable d'une affirmation possessive, revendicative, des qualités, aptitudes ou objets qui fournissent à cette conscience un contenu spécifique. Mais, plus cette affirmation est initialement vigoureuse, plus le repli consécutif qu'elle entraîne est profond, plus la conscience a le sentiment de s'abîmer dans le puits des limites qu'elle s'est attribuée.

Or, plus je m'enfonce dans mon moi et plus tout ce qu'il exclut, c'est-à-dire le non-moi devient effrayant. En d'autres termes, plus je m'affirme, plus je m'isole, et plus je prends peur.

C'est cette peur secrète, tapie en nous, cette peur inséparable de la soi-conscience, cette peur qui suit le moi comme son ombre, que Krishnamurti appelle la peur fondamentale.

J'ai dit peur secrète. Je pourrais dire peur scellée. C'est l'élément de notre psychologie qui nous échappe le plus, qui est le plus désespérément refoulé. Nous verrons par la suite que toutes les activités individuelles et sociales ont été organisées de manière à la recouvrir, à l'apaiser. Rares sont les moments où nous ressentons sa présence aiguë et bouleversante. Alors elle nous tord les entrailles et nous brise. On ne rencontre guère cette épouvante vitale qu'à l'occasion d'incidents imprévus, lorsque plane, par exemple, la menace d'une mort immédiate ou lorsque sortant d'un horrible cauchemar, on n'a pas encore eu le temps de se ressaisir. On peut aussi en éprouver le frisson en évoquant un de ces affreux bombardements aériens, au cours desquels chaque point de l'espace devient un péril.

D'aucuns diront volontiers : « Mais vous vous trompez, je n'ai pas peur. » S'ils veulent entendre par là qu'ils n'ont pas actuellement peur, consciemment peur, ils peuvent avoir raison.

Cependant, tant qu'un être est limité sous quelque rapport essentiel, il n'est pas difficile d'imaginer des circonstances qui feraient apparaître en lui une peur vécue et profonde. On peut donc dire que si la peur n'est pas toujours active, consciente, dans l'individu, il la contient néanmoins en permanence à l'état potentiel. En un mot, du fait que l'individu se perçoit, et il ne peut se percevoir que comme une chose limitée, la peur est là, qu'il la ressente ou non. Je veux dire : ses racines sont là, qui ne demandent que des circonstances propices pour s'épanouir. Si, au lieu de me sentir limité dans l'espace, la force et la durée, je me savais tout puissant omniprésent, indestructible, éternel, comment et de quoi pourrais-je avoir peur? Il n'est donc pas douteux que la peur ne soit l'ombre portée, l'ombre fatale de la limitation consciente. L'une et l'autre sont dès lors indissociables.

Il est même possible d'affirmer plus et de dire que la soi-conscience est toujours accompagnée, en fait, d'une peur vague, située, pour ainsi dire, à la limite de l'observation. Cela ressemble à une sorte de pressentiment obscur et subtil. On a sourdement conscience qu'il pourra toujours surgir quelque chose ou quelqu'un qui mettra notre sécurité ou nos ambitions en péril. Et même quand nous crions très fort que nous ne redoutons rien, nous n'enflons la voix que pour essayer de couvrir le chuchotement inquiet qui s'élève du plus profond de notre cœur L'espèce de contentement que nous éprouvons en retrouvant les choses qui nous sont familières est comme la réponse apaisante à une angoisse secrète, l'angoisse que l'univers, cette présence pour nous monstrueuse, ne vienne soudainement à bouger. Si donc nous observions plus attentivement notre vie, nous verrions que, nous vivons sans cesse dans l'ombre d'une peur insidieuse et informulée qui empoisonne

---

[1] **Voir, en appendice, la note 3 : « Conscience humaine et condition animale. »**

imperceptiblement toutes nos démarches et imprime à nos gestes les plus assurés un tremblement qui nous échappe à nous-mêmes; nous verrions qu'un halo d'épouvante auréole presqu'invisiblement toutes nos pensées et tous nos actes.

La peur fondamentale donne naissance à la hantise de la sécurité. Identifiée à ce moi fragile, dérisoire, la conscience individuelle tremble pour son destin. Toutes ses démarches sont une poursuite incessante des moyens par lesquels elle va pouvoir protéger cet édifice microscopique et menacé.

Nous voici parvenus au troisième maillon d'une chaîne de causes et d'effets. Nous sommes partis de l'affirmation limitée, qui est la condition, ou mieux, l'expression caractéristique du moi. Nous avons vu que cette affirmation donnait naissance à la peur fondamentale et que celle-ci à son tour engendrait la poursuite de la sécurité individuelle. Retenez bien cet enchaînement et allons plus avant dans notre analyse. Comment l'individu va-t-il s'efforcer de réaliser sa propre sécurité ?

Sa réaction naturelle à cet égard, réaction qui n'est pas forcément intelligente, va être d'essayer de contrôler le non-moi, le milieu, les circonstances ; de se subordonner les choses mêmes qu'il redoute, de les faire passer du camp qui menace dans le camp menacé.

Ainsi donc nous allons arriver logiquement à un résultat paradoxal : la peur fondamentale, inhérente à la soi-conscience, va subir une sorte de retournement apparent et prendre la forme d'une affirmation conquérante, d'une volonté possessive. Elle va se muer en un pseudo-courage et nous voyons ainsi que l'affirmation frénétique est le revers d'une peur cachée.

Nous découvrons ici l'équivalence intentionnelle secrète de deux attitudes qui paraissent objectivement contradictoires et incompatibles. Dès lors, ces attitudes qui passent pour opposées, non seulement dans leur donnée objective, mais encore dans leur signification intime, ne sont pas réellement opposées. Elles ne se contredisent qu'en apparence. C'est en cela que réside ce que Krishnamurti appelle « l'illusion des opposés ». Cette illusion, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, est l'une des conditions majeures d'entretien du processus de moi, l'un des supports essentiels de son mécanisme cyclique.

Notons que l'affirmation frénétique n'est pas seulement le revers d'une peur cachée : elle en est aussi - et c'est peut-être là sa fonction principale - le masque.

A mesure, en effet, que l'individu s'absorbe dans la préparation de ses offensives en direction du milieu, dans ses intrigues cupides ; à mesure qu'il se passionne pour les péripéties de sa bataille d'agrandissement, il perd graduellement conscience de la peur profonde qui est à l'origine de son entreprise d'invasion et de subordination des « territoires » du non-moi. Sous un réseau compliqué d'activités superficielles, il se dissimule à lui-même ses états profonds. Plus exactement, de tels états deviennent « profonds » parce que ce processus de dissimulation est mis en œuvre Avant d'être une peur « cachée », la peur fondamentale a été plus ou moins évidente et manifeste. Mais elle s'est, pour ainsi dire, noyée au sein des actions qu'elle a engendrées. Elle a paru reculer à mesure que celles-ci envahissaient plus complètement l'esprit. C'est pourquoi Krishnamurti a pu dire que les actions du moi aboutissent à la création de camouflages.

L'indication est d'importance. On voit que les activités impérialistes de l'individu ne sont pas seulement pourvoyeuses de sécurité, mais qu'elles ont encore pour fonction de détourner le moi de la conscience de son malaise intime et congénital, de ce malaise qui est inhérent à sa structure même.

En s'étourdissant de sa propre agitation possessive, il perd conscience peu à peu de son effroi initial, il parvient à l'oubli de ses contenus profonds. Sa frénésie à s'affirmer et à s'étendre exprime sa volonté de s'ignorer.

La constatation primitive: « Je suis moi, je ne suis pas autrui », la conscience de séparation et de limite a déclenché le mécanisme d'expansion du moi, a suscité l'avidité, le désir.

Nous allons maintenant suivre le moi dans son effort de possession, d'appropriation - et presque tout l'effort humain est un effort d'appropriation. Nous allons voir cet effort s'exercer

dans le temps et dans l'espace, et nous allons essayer de mettre en lumière ses conséquences.

Considérons en premier lieu l'expansion dans l'espace. Elle aura deux aspects : d'une part l'expansion positive, d'autre part l'arrêt ou la réduction des expansions contraires. Examinons l'un après l'autre ces deux points.

L'expansion positive s'exprimera par l'accumulation d'objets physiques, ces objets pouvant être, dans la possession sexuelle, des êtres vivants. Elle comportera aussi la recherche d'appuis émotionnels : amitiés, amours, faveur d'autrui. Intellectuellement, elle prendra la forme d'une soif de connaissances, d'érudition. Elle sera à la fois quantitative et qualitative. On verra par exemple l'homme s'efforcer de conquérir des titres spirituels, ou prétendus tels, après qu'il aura amassé des possessions matérielles.

Cette expansion directe, immédiate, trouve bien vite ses limites. L'homme met alors en œuvre un système indirect à grand rendement, un système d'emprise intellectuel, dont la pièce maîtresse est l'autorité. Par l'autorité, on s'empare du vouloir d'autrui et par là de son pouvoir. En s'emparant ainsi de l'esprit des autres on manœuvre tous leurs biens comme si l'on en disposait personnellement; l'amoureuse pour qui un homme se tue est presque ridicule devant le dictateur qui a le pouvoir de vie ou de mort sur des foules monstrueuses. Notons encore une forme d'extension idéale qui ne s'accompagne pas d'autorité exercée. C'est le sentiment de famille, de classe, de race, de patrie. Selon le mot de quelqu'un « le moi s'agrandit jusqu'à devenir le nous ». Assez sottement, le national moyen se voit comme nimbé de l'éclat des gloires de sa contrée. S'il est Français, il se croit en quelque mesure Pasteur ou Napoléon. Comme l'a dit Suarès, il s'exalte par procuration.

Ces indications sur l'expansion positive seront je crois suffisantes. Nous en arrivons maintenant à l'arrêt ou à la réduction des expansions contraires. Nous trouverons sous cette rubrique tout ce qui stérilise l'effort ou la puissance d'autrui, tout ce qui conduit à des trêves permettant de préparer les offensives futures. Signalons d'abord la morale conventionnelle. Selon la remarque spirituelle de Krishnamurti, on fait toujours des morales pour autrui. Puis voici l'obscurantisme, avec ses formes multiples. Il est à la fois le revers et le complément de l'autorité. Citons enfin la tolérance par laquelle nous demandons au voisin de respecter nos petites constructions imbéciles, à charge de réciprocité. Cette tolérance, indifférente à la vérité, c'est ce que j'appelais trêve tout à l'heure. A la tolérance on pourrait joindre à certains égards la notion légale de propriété. Car si la propriété consacre les possessions personnelles, elle limite également l'avidité d'autrui.

Après l'espace, abordons le temps.

Là, l'expansion revêt la forme d'un désir de prolongation dans la durée qui s'exprime par un triple effort : effort de prolongation directe, effort de prolongation idéale, effort de prolongation par résistance au changement.

L'effort de prolongation directe s'exprime par l'accumulation de matériaux en vue de la durée : objets, argent, etc. ; par le conformisme qui détourne de soi les menaces sociales ; par la création des morales qui jouent ici le même rôle que dans l'expansion spatiale. D'ailleurs, et nous aurons d'autres occasions de le voir, la distinction de l'expansion temporelle et de l'expansion spatiale n'a rien d'absolu. C'est une simple commodité.

L'effort de prolongation idéale s'exprime par l'identification de l'individu à des entités collectives ou à des notions abstraites auxquelles on attribue une vie indestructible. Dans un livre intitulé, je crois, « Les Raisons du Nationalisme », Barrès a très bien dégagé le sens de cet effort. Si je me pense isolément, a-t-il écrit en substance, je m'apparais comme une sorte d'éclair dans la durée. En adhérant à la nation, en m'intégrant en quelque sorte dans sa permanence, j'ai le sentiment de me prolonger en elle. Ce que Barrès disait de la nation, on peut le répéter de la famille, du parti, de la race, de la religion. C'est encore valable pour la

tradition. Dieu mérite une mention spéciale : Il est le Moi des moi, celui qui a réussi la double expansion spatiotemporelle. En se nichant en lui, le fidèle espère atteindre l'éternité par procuration.

Passons maintenant à la prolongation par résistance au changement. Âtre conscient de soi, c'est se connaître comme une chose particulière, singulière. La soi-conscience, a dit Krishnamurti, est du particulier. Or, les choses particulières sont soumises au devenir. On les voit naître, croître, atteindre un point culminant puis décliner et mourir. Et l'homme qui se voit lui-même à leur image, en arrive à associer dans sa pensée l'idée de changement aux idées de mort et de destruction. Ainsi tout changement qui survient dans son être est ressenti par lui comme un sombre avertissement. Pour les Grecs, éternité et immobilité étaient pratiquement synonymes. Les étoiles étaient immortelles et divines parce que les figures des constellations étaient invariables...

L'homme, obsédé par l'échéance de la mort, va donc se mettre à la recherche d'une permanence statique, d'une définition stable que rien ne pourra mettre en échec, qui prendra à ses yeux la consistance d'un absolu. Et il va essayer de se transformer en cet absolu, de donner à son moi un caractère immortel.

En fait d'immortalité, il n'atteindra, au prix de disciplines violentes, qu'un durcissement terrible. Il s'étranglera, il étouffera en lui toute spontanéité, toute fraîcheur, et progressera lentement vers la cristallisation définitive. Son cœur cessera littéralement de battre, son esprit subira une sorte de pétrification dogmatique, cependant qu'il deviendra l'esclave de tous ceux qui lui promettront cette durée indéfinie à laquelle désespérément il aspire. Nous touchons là une des racines les plus profondes de l'autorité subie.

En dépit de tous ses efforts vers une condition immuable, l'individu s'interroge avec angoisse. Cette chose immortelle qu'il désire, est-ce sa conscience banale ? Hélas ! Si fortement qu'il la veuille corseter, elle n'est que fluctuations. De plus, le sommeil, la syncope lui imposent des éclipses évidentes. Il va chercher quelque chose d'invariable au-delà de ces mouvements incessants et de ces interruptions. Alors il imagine - ou plutôt on imagine pour lui - un noyau permanent et abstrait, une âme substantielle[1] dont la conscience vulgaire est l'expression intermittente. Et, avec l'âme, voici Dieu et ses interprètes infaillibles, les crédos, l'asservissement de la pensée sous la menace imparable des châtiments surnaturels, l'exploitation de l'inquiétude humaine par des organisations qui se disent religieuses : tout cela entretenu par la soif de l'immortalité individuelle.

La foi intellectuelle s'accompagne de la haine du doute, à la faveur duquel pourrait s'insinuer le sentiment que le moi est un assemblage mal fait, incohérent et précaire.

L'individu mécanisé s'endort, perdu dans son rêve de survie statique et de permanence...

Je signalerai ici un point qui me paraît digne d'attention :

Dès que l'effort de dilatation temporelle de l'individu ne vise plus seulement à faire durer, autant qu'il est possible, la vie organique de cet individu, il prend, par certains de ses aspects- effort de prolongement par adhésion à une foi, à une tradition, à un groupe; par la descendance, par les œuvres et même, dans une certaine mesure, par cette résistance au changement que constitue, au fond, l'adhésion à un idéal - le caractère d'une renonciation apparente, d'une abdication intéressée.

Il paraît alors s'opposer à l'effort de dilatation spatiale qui est accumulatif et possessif, agressif et tentaculaire. Au lieu de tendre à inclure quelque chose en soi, l'individu va tenter

---

[1] **« Notre pensée est influencée et limitée par les générations passées qui, dans leur souffrance, leurs joies, leurs aspirations, leurs évasions, leur peur de la mort, leur ardent désir de continuité, ont créé ces idées, ces images, ces symboles, qui leur donnèrent assurance et espoir. Ils nous les ont transmis. Quand nous employons le mot « âme », nous utilisons le mot par lequel ils exprimaient leur intense nostalgie d'une continuité, de quelque chose de permanent, de durable, au-delà du flux de tout ce qui est physique, matériel. » (Krishnamurti, Discussions à Sarobia, 1940.)**

de s'inclure lui-même en quelque chose. Au lieu de se gonfler d'éléments empruntés ou arrachés au milieu, il va répandre ses propres contenus dans l'univers ; disséminer sa vie et ses œuvres Cessant d'absorber ou de se subordonner les éléments du non-moi - comme dans la dilatation spatiale -, il va, dans la dilatation temporelle ici envisagée, se laisser passivement absorber, à ce qu'il semble, par une réalité plus durable que lui. Il affectera de vouloir se perdre en elle; mais il ne se perdra que dans ce à quoi il se sera préalablement identifié, que dans ce qui lui paraîtra exprimer, incarner, à un suprême degré, sa propre nature. Dès lors, il ne se perdra que pour se mieux sauver. Il se laissera inclure dans l'autre comme il pénétrerait dans une arche destinée à préserver son être propre d'un engloutissement dans le fleuve de la durée.

C'est donc toujours la protection du moi qui est recherchée. Mais, quand on passe de l'espace au temps ou inversement, les moyens mis en œuvre deviennent à certains égards et à partir d'un certain point, contradictoires. C'est par une mainmise que le moi s'agrandit dans l'espace des possessions, mais c'est par un sacrifice apparent qu'il espère accroître sa durée propre au-delà du tombeau.

Nous avions vu la peur prendre le masque du courage. Nous voyons maintenant l'accumulation prendre celui du renoncement, paraître se transformer en effusion. Est-il besoin de dire qu'il s'agit encore du même piège et que les contradictions que nous découvrons ainsi n'ont aucune signification morale véritable - si répandue et tenace que puisse être l'illusion contraire ? Agressivité et sacrifice ne sont que les deux faces d'une même médaille, qui est la trompeuse médaille des « opposés ». Au marché du temps, on n'achète pas comme au marché de l'espace mais, dans les deux cas, on ne sort pas de l'acquisition.

Nous avons passé en revue les principaux aspects de l'expansion du moi dans l'espace et dans le temps. Nous allons maintenant examiner les conséquences générales de cette double expansion. Notre examen sera bref. D'une part, en effet, nous avons déjà rencontré, chemin faisant, un certain nombre de résultats et, d'autre part, ceux que nous n'avons pas encore considérés s'imposent à nous quotidiennement avec une douloureuse évidence.
Selon la remarque de Krishnamurti, la recherche de la sécurité personnelle par les possessions engendre l'insécurité générale et la douleur. On se rend compte aisément de la vérité de cette remarque. Si mon voisin est dans la détresse, cela ne concerne pas ma sécurité personnelle et je me désintéresse de lui. Je contribuerai même à son malheur si j'espère en tirer quelque profit. Et la réciproque est vraie.

L'attitude possessive crée un immense esclavage, résumé par cette phrase de Krishnamurti : « Vous êtes devenus les esclaves de tout ce que vous avez conquis. » Elle suscite une concurrence haineuse entre les individus. Le plus faible est exploité par le plus fort.

C'est d'abord l'exploitation physique qui crée à un pôle l'accumulation des biens matériels et à l'autre pôle la misère et tout son cortège de douleurs. La cupidité conduit au meurtre: meurtre individuel et surtout meurtres collectifs qui sont la forme d'extension et de survie des nationalismes et des impérialismes.

Puis vient l'exploitation émotionnelle qui trouve son expression dans les tourments, les violences et les tyrannies de l'amour possessif, dans la jalousie sanglante, les amitiés exclusives. Enfin, nous trouvons l'exploitation intellectuelle et spirituelle. Elle se traduit par tous les méfaits de l'autorité, par l'obscurantisme, la standardisation des individus, l'abêtissement des masses : religieux, culturel, politique, les luttes pour le pouvoir intellectuel, la mise à l'écart du talent ou du génie par les gens en place, etc...

Tout cela ne date pas d'hier, et toute l'histoire n'est qu'une longue suite de violences, de stupidités et d'horreurs. De siècle en siècle, les implorations, les clameurs de l'humanité déchirée ont monté vers les nues[1] et l'homme, épouvanté de ses propres forfaits, des résultats monstrueux de ses valeurs possessives, s'est efforcé de développer tout un système de

[1] **« Et le sanglot des temps montait vers les étoiles » (Jules Laforgue)**

contre-valeurs. C'est ainsi que l'on a vu surgir des conceptions morales réputées altruistes, des idées de renoncement et de sacrifice qui paraissent s'opposer au mouvement naturel d'expansion du moi. Cette apparence est-elle fondée ? Examinons quelques exemples.

On s'est extasié sur le patriote qui se sacrifie à son pays. Si l'on y regarde de près, on voit qu'il ne fait que payer les frais d'une affirmation agrandie et plus subtile. Son amour pour sa contrée a pour revers une tranquille cruauté pour le reste du genre humain.

Ce qui vient d'être dit de la patrie s'applique sans grand changement à la famille qui est la cellule primaire de l'exploitation.

Que penser de la prétendue générosité des philanthropes? Après un ramassage impudent des biens de ce monde, le riche craint de s'être dépouillé de biens spirituels ou de l'estime d'autrui, qui sont des possessions d'une autre sorte. Pour les reconquérir, il se met à répandre ce qu'il avait accumulé.

« C'est une grande illusion, dira Krishnamurti, de vouloir être riche pour faire du bien en aidant les autres. Le tort qui a été commis en amassant des richesses ne peut être réparé par aucune charité. L'argent étant une forme du pouvoir, aider les autres c'est simplement exercer ce pouvoir. »

On exalte le dévouement des Petites Sœurs des Pauvres. Pratiquement, ces religieuses - dont je n'entends pas mettre ici en doute la bonne volonté, la sollicitude personnelles - en viennent à flatter les riches pour obtenir d'eux l'argent avec lequel elles apaisent les souffrances, mais aussi la révolte, des victimes mêmes de leurs donateurs. Elles contribuent ainsi, sans s'en rendre compte, à maintenir un ordre de choses inhumain, et deviennent les complices involontaires de ceux qui sont matériellement à l'origine des détresses physiques et morales qu'elles s'efforcent méritoirement de secourir. Elles ressemblent à ce prêtre, dont parle Krishnamurti dans ses conférences d'Auckland, qui maintenait son église en service pour que les chômeurs pussent y trouver de la beauté, le calme, une atmosphère parfumée, de la musique, toutes choses cruellement absentes de leur vie quotidienne. Après avoir assisté aux offices, ces chômeurs s'en retournaient apaisés. « N'est-ce pas là, assurément, nous dit Krishnamurti, la forme la plus évidente de l'exploitation ? Ce prêtre essayait de les apaiser au milieu de leur conflit, de les faire tenir tranquilles, en d'autres termes : de les engluer, les empêchant de découvrir la véritable cause du chômage. »

Si cette forme d'exploitation est évidente au regard de Krishnamurti elle l'est bien moins au regard de la plupart des gens. C'est même souvent une forme d'exploitation bien difficile à démasquer car, en la dénonçant, on se donne l'apparence d'insulter à l'effort, à la générosité d'autrui. La réflexion suivante de Krishnamurti n'en reste pas moins vraie, en général: « Les Églises qui se disent spirituelles encouragent les riches, elles encouragent donc aussi les pauvres à rester pauvres. »

On peut dire aussi, avec Krishnamurti, que l'amour, en lequel on serait tenté de voir une sorte d'abdication de soi, une généreuse ferveur, n'est le plus souvent qu'exploitation, unilatérale - dans le cas de cet amour maternel qui possède littéralement son objet et n'aime en lui qu'un prolongement de soi - ou réciproque - dans le cas de cet amour sexuel qui devient une lutte où s'affrontent, au sein de rapports possessifs rendus contractuels, deux systèmes d'exigences. Bien significatif à cet égard est ce mot d'un meurtrier par jalousie au président du tribunal devant lequel il comparaissait: « Je l'ai tuée parce que je l'aimais trop. »

De même que l'humilité *consciente* n'est qu'une forme raffinée d'orgueil - l'orgueil de n'être pas orgueilleux -, de même l'altruisme qui est conscient de soi et qui, par cette conscience même, s'élève au-dessus d'autrui, se sépare d'autrui, n'est qu'un égoïsme hypocrite et subtil. Il s'ensuit que, selon l'observation de Krishnamurti, celui qui se sait être amoureux ne l'est pas vraiment. Au lieu de s'effacer devant l'autre, dans l'intensité d'une ferveur oublieuse de soi, il s'intéresse à ses propres états, il en tire une vanité secrète et une satisfaction recherchée.

En résumé, dans la plupart des cas, il n'y a pas renoncement véritable, mais seulement un transfert, un passage d'une forme d'appropriation et de sécurité à une autre forme d'appropriation et de sécurité. On passe d'un compartiment à l'autre sur l'échiquier des valeurs possessives, s'imaginant avoir fait un grand progrès. En réalité, on demeure dans la même condition essentielle.

Comme l'expansion du moi, née d'un désir de sécurité, crée l'insécurité sociale, on a développé une morale qui s'oppose en apparence à cette expansion, mais qui n'est encore qu'une recherche de sécurité et d'affirmation personnelles plus subtiles.

Cette morale invite l'individu à détruire en lui-même certains caractères réputés « égoïstes », pour acquérir des caractères « opposés » qui passent pour généreux et vertueux.

Mais, quoi que ces derniers puissent être en soi, dans leur donnée naturelle, spécifique, dès que l'individu les revendique consciemment, s'en prévaut, en fait des attributs flatteurs de son personnage, ils se trouvent falsifiés, corrompus. Ils deviennent de simples instruments de définition, d'affirmation personnelles, et, par là, se révèlent de même essence que les caractères qu'ils remplacent et auxquels on prétend les opposer.

Il est aisé de le vérifier en observant que chacun des nouveaux caractères acquis ne peut être un objet défini de conscience qu'en fonction même de la survie, en quelque lieu, du caractère ancien qu'il est censé devoir détruire. Il est donc en rapport intime et nécessaire avec ce qu'il nie et paraît repousser, il lui faut la complicité de son opposé pour *prendre conscience* de soi.

L'être qui a besoin de se sentir revêtu d'une qualité - et les morales traditionnelles s'attachent à cultiver en chacun de nous ce besoin - s'oblige implicitement à vouloir que soit maintenue en existence la « qualité » contraire.

Par exemple, pour que je puisse « me sentir » bon, me prévaloir d'être « bon », il faut que d'autres ne soient pas bons ; il faut qu'il y ait - si peu que ce soit - de la méchanceté dans le monde. Je ne puis donc pas vouloir vraiment que s'établisse le règne universel de la bonté. Si ce règne advenait en effet, où serait, comment se formerait la notion de « ma » bonté ? Comment la bonté pourrait-elle constituer un attribut distinctif de ma personne, et me désigner, soit en tant qu'individu isolé, soit en tant que membre d'un groupe spécial ?

Je prétends être enflammé d'amour pour la bonté, j'en fais l'apologie, mais elle n'est en réalité qu'un prétexte dont je me sers pour me séparer d'autrui, m'opposer à autrui. Et, à supposer que je sois sincèrement, naïvement convaincu de ma « bonté », j'aurais la désagréable surprise de me sentir profondément déçu et diminué si, par miracle, tous les êtres du monde devenaient subitement, simultanément et manifestement bons. De même, la plupart de ceux qui s'en vont prêchant l'unité humaine seraient grandement frustrés si, l'unité du monde venant à se faire, ils perdaient du même coup leur fonction. Drapés dans leurs rôles de prédicateurs idéalistes, ils sont, en fait, des diviseurs inconscients du monde. Tout comme ces « pacifistes », dont parlait Chesterton, qui se battent contre la guerre parce qu'ils ont l'amour de la bataille !

Si je me borne à être simplement bon, naturellement bon, alors mon amour de la bonté peut être authentique. Mais, sitôt que je veux me faire de ma bonté une parure personnelle, il devient frelaté. Je n'aime plus vraiment la bonté, j'aime être appelé bon, me sentir bon. Et, pour me prouver plus vigoureusement ma bonté, je deviens même intéressé à découvrir, sinon à inventer, de la méchanceté chez autrui. En d'autres termes, pour me sentir intérieurement plus bon, je deviens effectivement mauvais. Tout comme devient effectivement licencieux - en ne cessant d'imaginer et de guetter les vices des autres - ceux qui se font gloire d'une « chasteté » en laquelle on ne saurait plus voir dès lors qu'une lubricité de pensée, inconsciente d'elle-même et sans expression matérielle.

Ainsi, quand je « veux » être bon, je ne suis pas bon. La méchanceté dont j'ai besoin au dehors pour me sentir bon se retrouve également en moi-même. Tant il est vrai que, dans l'état de conscience qui est nôtre, les caractères que nous prêtons au monde ne sont que la projection de nos caractères propres.

Une pareille « bonté », consciente d'elle-même et se nourrissant dès lors de méchanceté, est sa propre parodie. La véritable bonté ne consiste pas à éprouver un sentiment de générosité à l'égard d'autrui tout en restant distinctement conscient de soi : elle ne peut exister effectivement que lorsque nous perdons cette conscience distinctive de nous-mêmes, lorsque nous sommes à tel point abîmé dans la profondeur de notre sentiment que nous sommes ce sentiment même, au lieu d'être conscient de l'avoir, de le posséder à la manière d'un attribut.

Ce qui vient d'être dit de la bonté pourrait l'être de n'importe quelle autre « vertu » dont on fait une possession et qui, sous le masque de son caractère propre, n'est plus alors qu'un prétexte d'affirmation de soi. Cela s'applique également à toutes les affirmations idéologiques, et celui qui se fait gloire de n'être pas bourgeois n'est qu'un bourgeois qui s'ignore: il peut s'opposer matériellement à la société contre laquelle il s'insurge, mais, en esprit, il n'en est pas sorti.

Ce que nous avons conscience d'être, ce que nous prétendons être, nous ne le sommes pas! C'est un fait déconcertant mais psychologiquement indiscutable.

Nous redécouvrons ici le piège profond et subtil de ces « opposés » apparents qui sont en essence identiques. Dans cette illusion géante et multiforme, qui nous fait voir comme mutuellement exclusives des attitudes qui sont en fait équivalentes, notre vie entière est enveloppée. Dénoncer, transpercer l'illusion des contraires et, finalement, la dépasser, c'est l'un des objectifs majeurs de la dialectique de Krishnamurti, dialectique qui se révèle, sur ce point, d'une extraordinaire puissance subtile. Nous y reviendrons.

Indiquons toutefois, dès à présent, que le passage d'un opposé à l'autre, bien que dépourvu de valeur fondamentale, aboutit à des contradictions pratiques. Du point de vue de l'accumulation de l'argent, le riche en devenant philanthrope défait son premier travail. Les contradictions de cette espèce sont innombrables.

Nous allons maintenant laisser de côté les résultats généraux de l'expansion du moi pour considérer attentivement les modes et les conséquences individuelles de cette expansion.

La tendance possessive de l'individu ne s'exprime pas simultanément dans toutes les directions. Pratiquement, le désir se spécialise et choisit un objectif particulier. Supposons que cet objectif soit atteint. L'individu contemple ses limites élargies, et se trouve ramené au point de départ. Il est toujours le même domaine fermé dans l'univers immense. La dimension, la forme du domaine peuvent changer, l'état d'isolement, de séparation subsiste et c'est cela le point central. Au surplus, si grande que puisse être, relativement, l'extension des limites individuelles, elle demeure, au point de vue absolu, littéralement inexistante.

Même après une vie d'efforts enragés, les conquêtes de l'individu dans l'espace et dans le temps, sont, au regard de l'univers, imperceptibles. Je n'ai pas besoin de rappeler les limites naturelles qui nous sont imposées. La simple appropriation des connaissances humaines est rendue impossible par le fait que ces connaissances sont une création incessante. Elles s'accroissent dans le moment même où on les assimile.

Pour peu d'ailleurs que l'on considère attentivement le processus d'expansion possessive, qui est un processus d'expansion dans l'espace réel ou dans un espace symbolique, on découvre qu'il est intrinsèquement stérile, essentiellement vain. Le fait même qu'on puisse le mettre en œuvre semblerait témoigner d'un manque d'imagination stupéfiant, d'une étrange incapacité à se rendre compte de cette évidence, en quelque sorte mathématique, qu'un supplément fini n'ajoute littéralement rien à une accumulation finie préexistante, quand le résultat final est comparé à l'infini.

Ainsi la protection que recherche l'individu par le moyen du processus expansif n'est jamais atteinte. Ce n'est pas seulement vrai s'agissant de l'empire exercé sur les autres, de l'accumulation des connaissances ou de l'acquisition d'aptitudes, c'est encore vrai des tentatives d'appropriation matérielle.

Certes, pour simplement et physiologiquement survivre, je dois prévoir une certaine marge d'aliments et de vêtements. C'est incontestable. Mais, eussé-je accumulé des vivres pour un siècle, ma sécurité s'en trouverait-elle pour autant assurée ? Cela me mettrait-il à l'abri d'une maladie soudaine et fatale, d'un accident mortel ? Évidemment non. Même si, par terreur de rencontrer la mort à l'extérieur, je refuse de sortir, elle viendra me prendre à domicile.

Ainsi que je l'ai écrit dans « Disciplines, Ritualisme et Spiritualité », « le commun rêve d'une installation terrestre, d'une insertion définitive dans les routines de l'existence, est chimérique, puisque la mort est là, comme un gouffre mystérieux et toujours ouvert sous nos pas les plus insouciants, comme le terme irrévocable et ironique de toutes nos ambitions sociales, de tous nos projets, de toutes nos amours. De ce fait, l'existence conventionnelle n'est qu'un naïf décor, sans consistance ni épaisseur, une image irisée sur une bulle

miroitante et toujours prête d'éclater, une lueur agonisante et instable au cœur de ténèbres illimitées ».

« Sans consistance ni épaisseur » n'est pas inexact. L'homme sans imagination peut se satisfaire d'une possession dont il peut savoir qu'elle lui sera un jour retirée, mais l'homme profondément lucide a conscience que la possession qui sera ruinée demain l'est déjà aujourd'hui. Il contracte le temps, dont l'étalement apparent ne change rien à l'essence du problème, et voit l'objet détruit dans l'instant même où il le saisit. I1 perçoit, dans la naissance, l'anéantissement.

Il est presque étonnant qu'une condamnation à mort, proférée par des juges, puisse nous émouvoir spécialement. Comme si nous n'étions pas déjà nous-mêmes condamnés à mort par un tribunal naturel plus désespérément inflexible que tous les tribunaux humains ! Comme si notre trépas, dès notre premier souffle, n'était pas installé à retardement dans nos artères ! Si nous prenions une conscience aiguë de notre condition, tous les efforts que nous faisons pour rendre confortable notre existence d'éclair, nous sembleraient presque insensés...

Reste, il est vrai, cette sorte de dilatation de notre être dans le temps que nous pensons obtenir en nous intégrant à une tradition permanente ou en nous attribuant une âme immortelle.

A y regarder de près, elle n'apparaît pas moins illusoire que la dilatation spatiale.

Comment ne pas voir, en effet, que le sentiment que j'ai de me perpétuer en adhérant à une tradition millénaire n'a aucune valeur efficace, aucune signification pratique ?

Que cette tradition me survive n'augmente en rien la durée concrète de ma vie propre. Et, une fois mon existence révolue, puis-je penser que je me sentirai durer encore parce que j'aurai participé, pendant mes jours terrestres, à cette tradition qui demeure ? Évidemment non. L'illusion que j'avais de sauver ma réalité personnelle en l'intégrant à une réalité plus durable, en la dissolvant en quelque sorte dans cette réalité, qui la contaminerait ainsi de son énorme durée, cette illusion ne saurait franchir de façon certaine les limites de ma vie. Car je ne puis me perpétuer pour moi-même que pour autant que j'en aie conscience, et rien ne garantit qu'à la dissolution de mon corps, je conserverai une conscience personnelle. Non seulement rien ne me garantit cela, mais encore le fait même que je cherche à me prolonger en quelque chose prouve que je redoute que ma continuité personnelle ne soit détruite par ma mort. Autrement, pourquoi chercherais-je hors de moi-même une sorte de perpétuation de moi-même ? Pourquoi essaierais-je de dilater ma durée dans une autre durée ? Mais, si la mort doit anéantir ma continuité personnelle, alors mon sentiment actuel de trouver un prolongement de moi-même hors de moi ne me survivra pas, et la dilatation de ma durée que j'aurai cherchée à travers ce sentiment n'aura aucune existence réelle.

Pour qu'elle pût en avoir une, en effet, il faudrait que je fusse capable de transférer dans l'au-delà le sentiment que j'ai, dans ma vie présente, de participer à la durée de quelque chose d'autre. Or, il n'est que trop évident que, si je pouvais transférer dans l'au-delà ce sentiment, je serais alors moi-même vivant, personnellement vivant, dans cet au-delà, et le sentiment en question deviendrait du même coup sans objet. Or, si j'attache, durant ma vie terrestre, tant de prix à ce sentiment, c'est précisément parce que j'espère échapper grâce à lui à un anéantissement personnel que je redoute. En d'autres termes, il est destiné, dans mon esprit, à porter remède à une situation, à une possibilité dont j'ai peur. Mais je ne m'avise pas que cette possibilité, si elle se réalise, rendra d'emblée ce remède inexistant. Dès lors, je prétends me servir, contre un mal, d'un remède que ce mal détruit dès qu'il apparaît. En définitive, ledit remède n'a d'existence que si je n'en ai pas besoin, si je survis. Mais, s'il m'arrive d'en avoir besoin, il est inexistant. M'accrocher à lui est donc doublement inutile et parfaitement absurde. Autant vaudrait compter, pour faire du feu, sur une boîte d'allumettes mouillées ! C'est dire que la protection que je veux obtenir par mon adhésion à une tradition, à laquelle j'attribue une durée sans fin, est purement et naïvement symbolique, totalement irréelle.

Les mêmes considérations vaudraient évidemment dans le cas où je cherche une perpétuation personnelle à travers ma descendance ou à travers mes œuvres. Quelque chose de moi a été déposé dans le monde et y vit désormais de sa vie propre. Mais ce quelque

chose, tout en étant de moi, n'est pas moi. Par lui, je survis, en un sens, pour autrui. Je reste d'une certaine manière présent au monde et j'interviens dans son destin, mais, comme je ne suis pas moi-même conscient de cette sorte de survie de mon être à travers ses propres résultats, elle n'entraîne aucun prolongement réel de mon existence empirique. Tout au plus la notion de ce genre de survie pourra-t-elle m'apparaître, au seuil de ma mort, comme une sorte de justification de ma vie.

Ce que j'ai dit de la tentative par laquelle le moi s'efforce de dilater sa durée propre en adhérant à une tradition qui lui survivra, nous a déjà amenés à évoquer cette notion d'immortalité personnelle qui est, pour le moi, la formule privilégiée de dilatation temporelle. Sans elle, les autres formules, je viens de le montrer, n'ont pas de sens réel. Avec elle, elles deviennent superflues. Elle est la pièce maîtresse de tous les échafaudages que le moi essaie de dresser à son usage dans le ciel sans bornes de la temporalité. Les autres éléments sont dénués de consistance intrinsèque. En mettant les choses au mieux, ils ne peuvent être que prétextes à une justification de l'existence individuelle.

C'est dire que tout le procès des tentatives de dilatation du moi dans la durée peut se réduire au procès de cette tentative centrale et suprême.

Or, ce procès est terriblement facile.

S'il peut être objectivement vrai, en effet, que l'individu se survit à lui-même, jusqu'à un certain point, à travers sa descendance ou à travers ses œuvres, l'affirmation d'une survie personnelle consciente est par contre, absolument gratuite dans l'état présent de nos possibilités de vérification. Elle ne constitue qu'un article de foi, c'est-à-dire une projection objectivée de tous les espoirs d'un moi qui s'épouvante devant la perspective de son propre anéantissement. Elle n'est ainsi qu'un postulat gigantesque, et les prétendues preuves de la survie qui ont été jusqu'ici avancées ne sauraient - si émouvantes qu'elles soient - la transformer en certitude expérimentale.

L'identité personnelle - toutes les polices du monde le savent bien - se prouve, en dernière analyse, par des signes corporels. Mes pensées, mes sentiments peuvent, jusque dans leur forme d'expression, se retrouver chez autrui. Ma mémoire même, dès qu'on admet la télépathie - et comment en contester l'existence entre vivants si l'on en vient à admettre qu'elle peut s'établir entre vivants et morts ? - peut devenir accessible à un autre.

Or, comment reconnaîtrais-je les traits ou attitudes que le médium prétend saisir d'un défunt par communication avec lui, par observation directe et parasensorielle de sa présence fantomale, si je ne les connaissais déjà, s'ils n'étaient déjà gravés dans ma mémoire ? Mais alors, qui me prouve que le médium, fût-il d'une entière bonne foi, ne puise pas tout simplement, et à son insu, dans ma mémoire les informations qu'il croit et affirme tenir d'une source qui ne serait plus de ce monde ?

Même dans le cas où ledit médium révèle des faits inconnus des assistants et dont on peut ensuite vérifier l'authenticité, rien ne nous assure qu'il n'a pas directement perçu ces faits par des voies extra-sensorielles ou qu'il n'a pas déchiffré une pensée qui, du vivant de son auteur, se serait inscrite dans quelque milieu matériel subtil, dans un « éther » où baigneraient toutes choses - de même que nous pouvons retrouver sur un disque, avec toutes leurs inflexions, la voix, les paroles d'un trépassé. Supposer que l'on puisse communiquer avec les morts, c'est ouvrir implicitement la porte à bien d'autres possibilités moindres qui, sans faire intervenir effectivement les morts, sont susceptibles de rendre compte de tout ce qu'on leur attribue.

J'y insiste: seul, mon corps m'est spécifiquement propre et me désigne infailliblement - sauf cas spéciaux - tant qu'il subsiste. En le détruisant, la mort détruit la seule preuve extérieure de mon identité qui soit, en toute rigueur, décisive. En conséquence, toute affirmation personnelle de la survie se réduit, dans l'état présent de nos connaissances, à son seul énoncé. Elle ne saurait appartenir à l'ordre des vérités qui se fondent sur une possibilité permanente et collective de vérification physique. S'il en était autrement d'ailleurs, la mort ne serait plus la mort, et l'au-delà se confondrait avec l'univers de notre expérience quotidienne.

Toute affirmation de survie n'est ainsi que la réponse, au demeurant naïve, que le désir se donne à lui-même. *Même si la survie est un fait*, nous ne pouvons en établir la certitude rationnelle, nous ne pouvons en donner une preuve entièrement satisfaisante et indiscutable.

Elle reste donc, je l'ai dit, une foi et, comme toute foi, elle enveloppe son propre doute. Toute foi, en effet, qui n'est pas totalement pétrifiante reste inquiète et rongée d'un doute obscur. Elle demeure insidieusement lourde de l'incertitude même dont elle prétend délivrer. Et, pour le croyant chez qui subsiste quelque lucidité vivante, viennent des moments cruels où sa « foi » lui apparaît comme un naïf tissu de pensées et de spéculations humaines sans garantie ; où la mort se dresse devant lui, obscure, mystérieuse, impénétrable, on pourrait presque dire : vivante, résistante à ses vœux intéressés, transcendante aux prises limitées de son esprit. Elle devient alors un gouffre où ses pensées se perdent, une nuit sans nom où ses lumignons s'éteignent, un silence où ses affirmations apeurées deviennent sourdes et sans écho, une muraille contre laquelle ses poings se meurtrissent vainement.

Alors, dans un terrifiant éclair, l'individu découvre la vraie valeur de sa foi, c'est-à-dire qu'il en discerne le caractère illusoire. Devant ses certitudes pulvérisées, il sait enfin qu'il ne sait pas, et c'est le commencement de la connaissance véritable. Il apprend qu'au fond de la coupe amère de la déception se cache la vérité précieuse. Il apprend que chaque effondrement dans nos constructions artificielles ouvre, dans l'obscure paroi de notre être, une brèche de lumière, et que la certitude véritable est ce qui reste quand l'échafaudage des fausses certitudes s'est écroulé. I1 comprend enfin la subtile richesse du vide intérieur, la valeur révélatrice de l'ennui et tous les enseignements du désarroi. « La joie de la solitude, a dit admirablement Krishnamurti, c'est de se trouver en face de ce désert intérieur, de ce vide que chacun au monde possède. »

Ainsi donc, le moi reste éternellement et irrémédiablement débordé et menacé par les cadres mêmes dans lesquels ne cesse de se situer sa propre pensée. Tout son effort de dilatation à l'intérieur de ces cadres se révèle intrinsèquement dérisoire. Tout au plus, ainsi que je l'ai marqué au début de ces considérations, cet effort a-t-il la valeur d'un divertissement, d'une évasion, d'un paravent fébrile avec lequel l'individu tente désespérément de se masquer à lui-même sa condition véritable et intime.

NATURE CYCLIQUE DU PROCESSUS DU MOI

En définitive, et à y regarder de près, quoi que l'homme puisse faire, le problème demeure entier.

Nous sommes partis de la soi-conscience. Nous avons vu que cette soi-conscience créait la peur fondamentale, laquelle engendrait à son tour la hantise de la sécurité. De cette dernière, nous avons vu surgir l'avidité. Le mécanisme de l'expansion du moi s'est trouvé déclenché, conduisant l'homme à des possessions nouvelles. Et voici qu'après avoir étreint ces possessions, l'individu s'aperçoit que, fondamentalement, il n'est pas sorti de sa condition initiale. Nous sommes en présence d'un cycle. Soi-conscience, peur fondamentale, recherche de la sécurité, avidité, possession, sont les articulations d'un mécanisme circulaire. Et ce mécanisme une fois lancé, continue indéfiniment. Krishnamurti l'appelle « processus du moi » (I process) et le qualifie d'auto-actif pour exprimer la propriété qu'il a d'engendrer lui-même son propre mouvement.

« Vous voyez, dit Krishnamurti, quelque chose qui vous attire, vous le désirez et vous le possédez. Ainsi se trouve établi ce processus de perception, désir et acquisition. Ce processus se maintient de lui-même indéfiniment. Il est auto-actif. La flamme se maintient elle-même par sa propre chaleur, et la chaleur elle-même est la flamme[1]. Exactement de la même manière le moi se maintient lui-même par le besoin, les tendances et l'ignorance. »

Cette affirmation que la conscience de soi, en tant que moi, surgit à chaque instant d'un processus cyclique qu'elle alimente est, à mon sens, comme je l'ai déjà dit, l'une des données

[1] **Je préciserais ainsi cette image : la chaleur créée par la flamme porte à la température de combustion les matériaux qui alimentent cette flamme.**

maîtresses de l'enseignement de Krishnamurti. Une telle affirmation est sans doute la plus grave et la plus étrange que l'on puisse proférer.

Elle implique en effet que la conscience de soi-en-tant-que-moi, s'entretenant d'elle-même, n'a aucun fondement réel ou essentiel et se réduit à une sorte de vortex d'énergie. Le moi, conçu comme entité distincte, n'apparaît plus dès lors que comme résultant de l'identification de la conscience à un simple enchaînement phénoménal, à un tourbillon éphémère, auto-créateur et autosustentateur.

Par cette identification de la conscience avec ce tourbillon qui a surgi en son sein, sont apparus, simultanément, le sens du moi et la notion d'un non-moi conçu comme s'opposant à ce moi. Cette dissociation systématique des faits de conscience - qui aboutit à leur répartition entre les catégories, à contenu sans cesse variable, du moi et du non-moi - est, je l'ai mentionné, un événement tardif dans le développement psychologique de l'individu. Chez l'enfant en bas âge, elle n'existe pas. Elle se dégage lentement à l'occasion des rapports entre le sujet et le milieu, en étroite relation, semble-t-il, avec les phases ou étapes successives de l'organisation nerveuse. Son existence reste suspendue à celle du processus dont elle dérive. Or, ce processus n'ayant aucune cause permanente, il peut, à chaque instant, s'interrompre et se dissoudre, en principe tout au moins, et cette dissolution entraîne celle du sens du moi-entité-distincte. Aussi Krishnamurti a-t-il pu dire de ce moi, dépourvu de base réelle et substantielle, que c'est « une bulle qui est vite crevée ».

Ces considérations sont si importantes et insolites que je voudrais les rendre plus sensibles encore, en même temps que les préciser, par un exemple qui sera, je pense, éclairant.

Supposons que je me torde le pied à tel point qu'il va en résulter une entorse. Tout d'abord, je ressens une douleur violente. Cette douleur, née de surtensions musculaires, va engendrer elle-même de nouvelles surtensions, également douloureuses. Aux surtensions primitives, dues à des causes externes, et génératrices de douleur, vont succéder des surtensions d'origine interne qui, créées par cette douleur, la perpétuent. Ainsi, une sorte de circuit va s'instituer entre surtensions musculaires et douleur, les unes faisant surgir l'autre, et réciproquement.

Au départ, la douleur avait une cause objective, indépendante du sujet, en ce sens qu'elle supposait des rapports entre ce sujet et un milieu, qu'elle ne s'expliquait pas sans l'intervention de ce milieu. Elle résultait d'une déformation anormale infligée à la musculature du pied par un mouvement malheureux sur un profil imposé par le milieu.

Mais, à partir du moment où la douleur surgit et devient fulgurante, on voit apparaître un état de choses qui se maintient de lui-même, qui ne cesse de renaître de ses propres conséquences. La douleur devient la cause même des états qui la produisent. C'est-à-dire qu'à travers les surtensions musculaires qu'elle entraîne, elle devient sa propre cause. Dès lors, elle n'a plus de cause distincte, n'étant plus causée par rien d'autre qu'elle-même. On chercherait vainement hors d'elle une cause qui, dotée d'une existence propre et autonome, serait responsable de sa perpétuation.

Ainsi, bien que la douleur envisagée soit un fait, elle n'en est pas moins une illusion, en ce sens qu'elle n'a pas de fondement réel, pas de cause véritable, permanente, extérieure à elle-même. Elle n'est accrochée à rien. Elle ne participe pas de la nature d'un principe immuable qui l'engendrerait : elle crée elle-même, à chaque instant, sa propre continuité, sa propre durée. On peut dire encore qu'en faisant surgir à chaque instant ses propres motifs, elle n'a pas, ou n'a plus, dès lors, de motif véritable et devient sa propre source.

C'est tellement vrai que, si l'on interrompt en un point quelconque - en faisant par exemple une piqûre locale anesthésiante - le circuit « douleur-contraction-douleur », le relâchement du muscle survient et détermine l'arrêt spontané, l'arrêt définitif, de tout le processus douloureux.

La condition particulière de la conscience qui est caractérisée par la notion distincte, réflexive, de soi est, à la fois, et au même titre que la douleur rencontrée dans l'entorse, un fait concret et une illusion. Elle est son propre fondement, elle n'a aucune base extérieure à elle-même, c'est-à-dire, en vérité, aucune base. C'est une sorte de phénomène flottant, qui utilise

des structures réelles, des actions réelles, mais n'a aucune consistance, c'est-à-dire aucune nécessité réelle. Son existence est accidentelle, contingente et d'ordre purement phénoménal. Sa durée n'est pas d'emblée infinie comme celle que les philosophes attribuent à la substance. Elle est liée à un concours d'éléments dont on peut envisager à tout moment la dispersion. Pour reprendre l'image de Krishnamurti, c'est littéralement une bulle, une bulle instable et miroitante, qui se dilate dans l'espace et dans le temps, mais se trouve dénuée de tout contenu effectif, c'est-à-dire substantiel. Elle peut éclater soudainement et s'évanouir sans laisser aucune trace.

Mais comment comprendre qu'il puisse y avoir chez un individu vivant abolition du moi, qu'on puisse parler de ce moi comme d' « une bulle vite crevée » ?

De mon point de vue - qui est, je demande qu'on ne l'oublie pas, très personnel et essentiellement faillible - la destruction du moi n'est, à aucun degré, l'abolition du sujet, de l'individu. Je dirais même plutôt qu'elle marque son achèvement.

Elle est caractérisée par le fait qu'une certaine structure, enveloppant des processus internes et externes, se trouve disloquée, dissoute. Un certain système de limitations qui s'était installé au sein du sujet et se maintenait de lui-même, imposant sa propre structure à la conscience, se trouve ruiné. Avec lui disparaît ce reflet de nous-même qui, en raison de l'existence de ce système, se formait en nous-même, et nous faisait nous apparaître comme une sorte d'existant clos, dressé en face d'un univers étranger et opposé à cet existant.

A la manière de l'entorse, la structure ainsi envisagée est réelle et irréelle à la fois. Réelle dans la mesure où le sujet, la prenant au sérieux, l'incarne; irréelle dans la mesure où le sujet, bien qu'entraîné par elle à se concevoir comme isolé du monde, ne l'est néanmoins pas effectivement. Elle est donc, simultanément, un fait - par les actes qu'elle engendre - et une illusion - parce que, n'étant pas représentative de la véritable condition du sujet, elle n'a pas de fondement réel.

On comprend, dès lors, qu'à ceux qui lui objectent que toutes les activités individuelles et sociales démontrent que le moi est un fait, Krishnamurti puisse répondre: « Bien que ce soit un fait, c'est une illusion. »

Réponse paradoxale et judicieuse à la fois. Il est en effet au pouvoir de l'homme de prêter une vie concrète aux fantômes, nés de son ignorance, qui hantent son esprit. Il lui appartient d'incarner dans ses actes, d'animer de son énergie, les conceptions les moins fondées ou les plus absurdes. Il devient ce qu'il croit être et confère ainsi, en quelque mesure, sa propre réalité objective aux fictions par lesquelles il se laisse abuser. C'est, pourrait-on dire, le mystère de l'incarnation du moi. C'est aussi le secret de la puissance des mythes, puissance qui éclipse en maintes occasions celle des personnages vivants. Le moi n'est-il pas d'ailleurs le souverain mythe ?

Se dressant contre la conviction commune, le sentiment commun, que l'individu possède une existence séparée, Krishnamurti ne cesse de répéter que cet individu n'a pas de réalité hors des relations qu'il soutient avec le milieu ou avec ses propres éléments constitutifs. « Âtre, dit-il, c'est exister dans des rapports. » S'éloignant, du moins en apparence, des perspectives du cogito cartésien, il proclame obstinément: « Vous existez parce que vous êtes relié. »

Certes, dans sa notion aiguë, le moi est insurmontable persuasion d'existence séparée, mais cette persuasion n'est pas entièrement fondée. Elle implique méprise et malentendu. L'individualité est bien une solitude spirituelle ou psychologique, mais elle ne cesse pas pour autant de s'enraciner, objectivement, dans l'univers des choses, des pensées et des œuvres. Si l'individu est unique, c'est seulement en ce sens que, de tous les sucs nourriciers du monde, il tire un miel inimitable.

En d'autres termes, il n'est que l'originale synthèse de ses rapports avec le monde, la conscience singulière qu'il en prend. Sa vision et sa perspective lui sont propres, mais elles n'ont pas d'existence intrinsèque: elles n'existent qu'en fonction d'un monde et en association permanente avec lui.

Ce qui définit l'individu, c'est le caractère unique de son expérience, mais non pas sa séparation - en quelque sorte « matérielle » - d'avec autrui, sur quelque plan et à quelque niveau que ce soit.

En résumé, l'unicité - Krishnamurti s'est servi spécifiquement de ce terme - est réelle, la séparation illusoire : « Nous sommes différents, mais non séparés » me disait un jour Krishnamurti.

Ayant ainsi souligné quelques-unes des suprêmes conséquences de l'assimilation du moi - dont j'ai tenté de préciser en quelque mesure la notion - à un processus auto-actif, j'en reviens maintenant à la considération directe de ce processus.

Nous avons découvert l'existence d'un mécanisme circulaire, ou plutôt d'un mécanisme tournant puisque les mêmes phénomènes cycliques se reproduisent sans arrêt. D'un terme à l'autre, il y a transfert permanent d'une impulsion motrice. De ce fait, un même terme est, tour à tour, animateur et animé, cause et effet. De plus, si l'on considère deux moments du processus séparés par une révolution entière, on voit que chaque terme peut être considéré comme sa propre cause puisque le mouvement, parti de ce terme, y revient après un tour complet.

Ces propriétés sont inhérentes à la notion de chaîne causale fermée. Elles s'éloignent beaucoup de celles que l'on observe dans ce que l'on pourrait appeler « la causalité en ligne droite ». Celle-ci, dont la simplicité logique est séduisante, postule une cause unique, une cause simple, permanente en elle-même et produisant une série d'effets, dans un ordre descendant. Cette dernière conception qui s'accorde, semble-t-il, avec les vues cartésiennes, nous est très familière. Elle s'exprime dans la tendance de l'esprit à rechercher pour chaque événement une cause unique et spécifique, tendance qui donne naissance à l'armée innombrable des spécialistes et des experts.

Il résulte des considérations précédentes que dans un processus cyclique, au contraire, il n'existe pas à proprement parler de cause spécifique, mais plutôt un mouvement qui s'entretient de lui-même, une auto-activité. C'est un point que l'on ne devra jamais perdre de vue si l'on veut comprendre vraiment la pensée de Krishnamurti. Autrement on s'imaginera y découvrir à tout instant des contradictions fantômes.

Par exemple, quand on veut résumer l'essentiel de l'analyse krishnamurtienne, on est amené à parler de désir ou de peur, dans un sens général. C'est un langage commode pour faire saisir un enchaînement, mais il ne faut pas oublier que dans l'examen des événements concrets, ce sont des désirs particuliers et des peurs particulières qu'il faut prendre en considération. Sinon, on aboutirait à des méprises grossières. Il n'y a certes, rien d'absurde à prétendre qu'un désir déterminé engendre une certaine peur et que cette peur, à son tour, suscite un nouveau désir. Or, en exprimant cela sous une forme générale, on semblera dire que le désir est à la fois la cause et l'effet de la peur, et d'aucuns penseront voir là une contradiction. Ce n'en est pas une, je viens de le montrer.

Ces réflexions vont me donner l'occasion de répondre par avance à une objection, que plusieurs seraient tentés de me faire : « Vous faites procéder le désir, me diraient-ils, de la peur fondamentale. Or, selon les apparences, le désir ou, si l'on veut, la poussée vitale, est une réalité primitive antérieure à la peur fondamentale. Dans ces conditions, n'êtes-vous pas en train de prendre la cause pour l'effet, de renverser l'ordre des termes. » Une telle accusation est illusoire. Je n'ai jamais dit, en effet, que la soi-conscience, qui engendre la peur fondamentale fût, elle-même une notion primitive. Elle est le résultat d'une évolution historique dont l'origine est immémoriale. Et si quelque poussée vitale est à la base de tout ce développement, il ne faut pas nous étonner de la retrouver subtilement incluse dans la soi-conscience.

De même Krishnamurti pourra dire tour à tour, que l'attitude possessive engendre la peur ou que la peur engendre l'attitude possessive. Comprises comme elles doivent l'être, c'est-à-dire relativement à un processus cyclique, dans lequel il n'y a, en quelque sorte ni avant, ni arrière - si l'origine des temps n'est pas fixée, on peut aussi bien dire qu'une horloge retarde de vingt minutes ou avance de vingt-trois heures quarante -, ces deux propositions sont

également vraies et légitimes. A l'encontre de ce que pourrait croire, au premier examen, un logicien classique, elles n'impliquent aucune contradiction.

Il nous est d'ailleurs facile de découvrir, dans notre vie quotidienne, des moments où une peur nous pousse à nous emparer de quelque chose, et d'autres moments où nous avons peur de perdre un objet possédé.

Nous pouvons même, quand l'objet que nous craignons de perdre est précisément celui dont nous venons de nous emparer, voir directement comment la peur s'engendre elle-même, se reconstitue à la faveur des initiatives qu'elle inspire et qui déjà, en essence, la contiennent. Nous pouvons - par une sorte de raccourci logique éliminant une succession temporelle trompeuse - nous rendre compte, en toute lucidité, qu'en étreignant l'objet dont notre peur actuelle nous pousse à nous emparer, nous étreindrons du même coup l'inévitable peur de perdre cet objet, nous nous réintroduirons par un autre chemin dans cet état de peur dont nous avions cru nous délivrer, et que, de la sorte, l'initiative née de notre peur n'aura fait que donner à cette peur un vêtement nouveau.

Un autre exemple nous sera fourni par les deux affirmations suivantes qu'on trouve dans le « Bulletin de l'Étoile » de novembre-décembre 1931:

a) **« La lutte entre les opposés crée en nous la notion de l'existence individuelle, isolée » (page 92).**

b) **« Ainsi que je vous l'ai expliqué, la cause des opposés est la soi-conscience » (page 124).**

En face de ces deux énoncés, dont l'un affirme que les opposés sont la cause de la soi-conscience et l'autre que la soi-conscience est la cause des opposés, le même logicien classique, que nous avons évoqué, serait encore tenté de dire que Krishnamurti se moque de son auditoire et qu'il érige la contradiction en système. Krishnamurti ne se moque pas du tout, et il n'est pas plus contradictoire dans ses propos que le naturaliste qui nous enseigne tour à tour que la plante est le produit de la graine et que la graine est le produit de la plante. En évitant de se laisser prendre au scandale logique de la formule, on pourrait dire que la lutte entre les opposés est la « cause-effet » de l'existence isolée.

Pour lire correctement des écrits qui, comme ceux de Krishnamurti, décrivent des faits assujettis à une causalité circulaire, il faut acquérir - je demande qu'on y prenne garde - toute une mentalité, mentalité inaccoutumée et assez souple pour ne pas se laisser prendre au piège d'apparentes équivoques.

Je voudrais maintenant marquer, tout au moins de façon sommaire, la différence entre un processus cyclique et une loi naturelle. Cette différence s'exprime ainsi: la cessation d'une loi n'est pas, en général, concevable - sauf peut-être en ce sens que les objets mêmes qui lui sont soumis pourraient faire défaut - tandis qu'on peut concevoir l'arrêt d'un processus.

Par exemple, le règne végétal tout entier n'est qu'un formidable processus cyclique dans lequel le mouvement passe continûment de la plante à la graine et de la graine à la plante. Si l'on détruisait toutes les graines de tous les arbres, au fur et à mesure de leur production, en l'espace de quelques siècles tout le monde végétal serait aboli.

Cela n'est pas seulement vrai du règne végétal. Toute vie organique repose sur des processus. Et si une interruption critique survient dans le déroulement de ces processus, l'individu ou l'espèce sont irrémédiablement anéantis. En fait, on trouve déjà au cimetière des espèces de nombreux cadavres. Par contre, il nous apparaît inconcevable que le rapport d'une circonférence à son diamètre puisse varier, tout au moins tant que la géométrie pratique restera euclidienne. Nous imaginons presque aussi difficilement l'abolition de la pesanteur ou des lois générales de la physique, la matière demeurant présente.

On voit donc qu'il y a une différence profonde entre la persistance d'une loi naturelle, d'une loi « structurale » des choses, et la continuité provisoire d'un processus. On pourrait dire que les permanences de l'une et de l'autre n'ont pas le même ordre de réalité.

Cependant, cette distinction n'est pas toujours claire, ni dans les esprits, ni dans les faits. Un processus de très longue durée peut faire illusion et passer pour une loi immuable,

indestructible. Pour beaucoup de personnes, un individu sans moi, ou une société sans guerre, sont aussi inimaginables qu'un solide sans pesanteur.

Pourtant, si le processus du moi est analogue au processus végétal, on peut concevoir, je ne dis pas réaliser, son abolition.

Indiquons encore que, s'agissant d'exprimer un processus, tout ordre d'exposition est nécessairement arbitraire, tout au moins lorsque l'origine du processus envisagé est insaisissable. On peut pénétrer dans le cycle par n'importe quelle articulation. Et l'on peut retrouver dans chaque terme l'essence de tous les autres, c'est-à-dire l'essence du processus total. Tout « plan » est ici artificiel.

Non seulement l'ordre d'exposition est arbitraire, mais encore, en maintes circonstances, les éléments ou termes reliés par la chaîne causale. La succession: soi-conscience - peur fondamentale - désir de sécurité - avidité - possession, n'est aucunement obligatoire. On pourrait introduire de nouveaux termes, judicieusement choisis, ou supprimer, au contraire, en toute connaissance de cause, des termes déjà existants. La chaîne ainsi modifiée continuerait de s'appliquer à des cas psychologiques concrets. Des combinaisons très variées sont réalisables : circuits élargis, contractés, permutations, substitutions.

Ce qui est essentiel, ce n'est donc aucun des termes, ou articulations du processus cyclique, c'est ce processus lui-même, chaque terme n'étant qu'un lieu de passage ou, si l'on préfère, un modificateur de l'impulsion motrice.

Ainsi, ce qui subsiste à travers toutes les transformations, c'est l'idée même de circuit, de processus. Cette idée est extraordinairement féconde et révélatrice. C'est un instrument de choix pour la compréhension des complexités et des subtilités psychologiques.

Si l'on veut bien y réfléchir, si l'on veut bien apporter quelque soin à l'observation de soi-même, on verra, en effet, que tous les états conscients font partie d'un immense processus aux enroulements innombrables, processus où s'enchevêtrent des cycles mineurs ayant chacun leur rythme propre, et d'ailleurs variable. Ces cycles présentent des interférences multiples et, du fait de cette pénétration mutuelle, aucun d'eux n'a une existence vraiment indépendante, et ne peut donc, si on le considère isolément, faire l'objet d'une connaissance complète.

C'est pourquoi nous avons parlé, plus justement, d'un processus résultant.

Dans ce processus, dont la changeante complexité défie toute description, chaque cycle élémentaire joue le même rôle qu'un terme quelconque dans un processus particulier. Seul l'examen direct de ce réseau vivant et embrouillé, avec ses connexions subtiles, peut en donner une notion adéquate. Toute évocation de ce prodigieux écheveau est inévitablement schématique, et ne peut qu'en dégager le sens, le principe basique, sans prétendre à en fixer les détails, ni même les fuyants contours.

Avec cette vue, la vie psychologique se mobilise pour ainsi dire. Derrière chaque donnée qui passait pour fixe, nous apercevons un mouvement générateur. Krishnamurti accomplit ainsi, ou plutôt achève, dans l'ordre de la conscience, une révolution symétrique de celle réalisée par les physiciens dans le domaine de la matière.

On remarquera d'autre part que l'analyse à laquelle nous avons procédé éclaire d'un jour décisif la notion même d'égoïsme. Il nous apparaît que l'égoïsme n'est pas seulement, comme beaucoup l'ont cru, une condition morale. C'est encore et surtout une condition psychologique dont l'identification repose sur un critère précis : la soi-conscience. Si, par générosité, il faut entendre une conduite réellement dénuée d'égoïsme, nous voyons combien grande est l'illusion de ceux qui s'efforcent de réaliser un moi généreux. Un tel moi est inconcevable. C'est une contradiction dans les termes, une impossibilité.

« L'égoïsme, nous dit Krishnamurti, existe tant qu'existe la soi-conscience, qui est l'égotisme. » Et Suarès a également exprimé cela dans une formule saisissante : Dire « je suis moi » est un acte d'exploitation. Toute tentative de perfectionnement du moi est donc illusoire et toutes les morales qui s'efforcent à ce perfectionnement se trouvent frappées de stérilité. L'aboutissement du problème moral doit être cherché dans un changement d'état psychologique, changement fondamental, dont l'appréciation est directe, intuitive et non plus comparative, fondée sur un étalon de valeur variant dans le temps comme dans l'espace.

Nous entrons ainsi dans la clarté. Nous sommes délivrés des arguties, des querelles byzantines, des autorités. Nous savons désormais que la solution du problème moral - si elle

existe - est purement intime, échappe à tout contrôle extérieur. Nous seuls pouvons savoir si la soi-conscience a cessé en nous.

En sommes, on peut définir l'égoïsme: l'ensemble des comportements liés à la conscience de soi. Mais, diront certains, l'animal n'est-il pas égoïste ? Il ne l'est pas, sans doute, consciemment, et surtout il ne l'est pas de la même manière. L'égoïsme de l'animal est un ensemble de réflexes qui peuvent être qualifiés de purement physiologiques. Pour de tels réflexes ou instincts, une satisfaction définitive est possible. L'animal est parfait en son genre. Ses besoins sont limités. Leur satisfaction dissipe tout problème.

Dans le cas de l'homme, la question est tout autre. Le désir en passant par la soi-conscience acquiert un caractère nouveau. Il devient impossible à satisfaire par une accumulation finie. Il s'est en quelque sorte spatialisé et participe de ce fait à l'essence illimitée de l'espace et à toutes les propriétés symboliquement contenues dans la notion de domaine limité.

C'est pourquoi Krishnamurti pourra dire : « Le moi est insatiable, il n'y a aucun moyen de le satisfaire. Il est comme un vase brisé, comme un puits sans fond qu'on ne peut jamais remplir.»

Je voudrais insister sur ce point et montrer aussi clairement qu'il m'est possible que l'espoir tenace de découvrir un objet dont la possession parviendrait à satisfaire pleinement et définitivement l'individu qui se saisit comme un moi est un espoir sans fondement. En d'autres termes, je voudrais montrer combien le problème de la satisfaction du moi, posé sous la forme classique, est contradictoire et insoluble. Chemin faisant, je serai amené à analyser de plus près la soi-conscience.

Âtre totalement satisfait, ce serait ne plus éprouver le moindre désir, puisque le désir n'est que le témoignage d'une insatisfaction. Mais l'extinction du désir est aussi celle de la conscience (distinctive, oppositionnelle) de soi. C'est en m'opposant à l'objet, disent ensemble Krishnamurti et Maine de Biran, que je prends conscience de moi-même en tant que sujet distinct. Et je m'oppose à l'objet, je fais effort contre lui, soit parce que je le désire et qu'il résiste à mes prises, soit parce que je désire un autre objet qu'il m'empêche d'atteindre. Il s'ensuit que la satisfaction complète de soi et la conscience distincte de soi sont incompatibles. Or, nous voudrions être, à la fois, distinctement conscients de nous-mêmes et pleinement satisfaits : nous voudrions, en quelque sorte, contempler notre propre et totale satisfaction. C'est impossible, en sorte qu'un moi satisfait, un moi comblé est une notion logiquement et psychologiquement absurde. En se rapportant à la distinction que j'ai établie plus haut pour préciser en quel sens le moi pouvait être aboli, on peut voir que si la plénitude est accessible au « sujet », tel que je l'ai défini, c'est-à-dire à la conscience pure et simple, à la conscience spontanée, elle est interdite au moi.

C'est pourquoi Krishnamurti a pu dire que, chez un homme réellement heureux ou profondément amoureux, il n'y a pas de moi. C'est également pourquoi, au paroxysme de l'extase amoureuse, il y a indistinction entre l'amant et l'être aimé.

Ce propos de Krishnamurti, selon lequel un moi totalement heureux est une impossibilité psychologique, nous donne, négativement en quelque sorte, une indication majeure sur la nature originelle du moi.

Si un moi totalement heureux est une impossibilité, c'est en effet, pour la raison profonde que le moi est né de l'insatisfaction et ne cesse de s'en nourrir. S'il en était « privé », il s'éteindrait à brève échéance, et cela explique l'ambiguïté foncière de sa nature: il ne peut pas vraiment vouloir ce bonheur total et permanent qu'il feint de rechercher sans cesse, qu'il croit être l'essentielle passion de sa vie, mais dans lequel il se dissoudrait irrévocablement. Il a, du reste, comme une prescience de ce péril, qui se traduit par cette sorte d'effroi qu'il éprouve à l'approche d'un « trop grand bonheur ».

Le moi, ai-je dit, est né de l'insatisfaction et ne cesse de s'en alimenter. Si je disposais de l'espace nécessaire, il me serait en effet, aisé de montrer que la conscience oppositionnelle de soi ou « soi-conscience » est le produit d'une désadaptation vitale prolongée entre l'individu et le milieu. Elle naît de l'incapacité de l'individu à trouver une réponse immédiate et immédiatement satisfaisante, une réponse « rééquilibrante », aux « questions » - Krishnamurti dirait aux « défis » (« challenges ») - que lui pose le milieu, en le plaçant dans des situations imprévues, exigeant de lui des actes dont la forme ne lui est pas préalablement donnée par la structure même de son être, des actes pour lesquels il n'existe pas en lui de programmation biologique complète et impérieuse.

S'il était capable de toujours répondre, instantanément ou presque, et de manière toujours efficace, à ces situations qui ne cessent de surgir, il n'aurait pas conscience d'être un centre distinct d'initiatives réfléchies, soumis, de la part d'un milieu, à des pressions réitérées qui donnent à ce milieu une signification contraignante, une dimension étrangère et hostile. Il ne se saisirait pas comme une présence solitaire se détachant sur le fond d'un monde qui lui serait opposé. Il ne serait pas ce reliquat d'actions imparfaites, habillé de souvenirs, qu'il appelle « moi ».

Nous pouvons encore exprimer un peu différemment cette impossibilité radicale, cette impossibilité constitutionnelle où se trouve le moi d'atteindre à une satisfaction parfaite, définitive, qui le laisserait conscient de lui-même.

Le moi ne peut prendre une conscience distincte de lui-même qu'en se définissant à son propre regard. Il ne peut se saisir explicitement qu'en s'identifiant au sujet logique visé, en même temps qu'exigé, par une affirmation précise. En sorte que, si l'on admet qu'il n'existe pour lui-même que dans la mesure où il peut s'attribuer une forme définissable, se reconnaître, on peut dire que, dans l'ordre psychologique, il est littéralement créé par cette affirmation dont il est pourtant, matériellement, l'auteur. En lui conférant un attribut, elle pose du même coup sa nécessité logique en tant que sujet ou support de cet attribut et lui confère une existence propre. Elle lui permet de s'appliquer à lui-même la formule: « Je me qualifie, donc-je suis. »

Mais toute affirmation singulière présuppose l'existence d'une ou de plusieurs autres affirmations distinctes de la première. Un objet ne peut être dit bleu que parce qu'il existe des objets rouges, verts, jaunes, etc... Si tous les objets du monde étaient blancs, la notion de blancheur n'aurait plus aucun sens. On ne dirait plus « ces objets sont blancs » puisque tous les objets le seraient. De même le concept « matière » n'a de sens que parce que l'on a formé un concept « esprit » et partagé entre ces deux concepts toutes les qualités des choses.

Je puis m'imaginer que le sentiment que j'ai de moi-même est un absolu. Ce n'est là qu'une illusion. Je ne suis moi-même que devant l'autre. S'il n'y avait pas d'autre, le moi-même disparaîtrait. Tant qu'il se sent lui-même, le moi crée toujours devant lui cet autre, ce non-moi, impossible à absorber. Les deux termes se supposent mutuellement et s'excluent à la fois. Ils sont dans le même rapport que les pôles d'un aimant, à la fois séparés et inséparables. Le moi s'efforce d'absorber, d'inclure cet autre qu'il n'est pas, tout en restant lui-même. C'est contradictoire et impossible. La conscience du moi est une impasse. Si, par miracle, le moi parvenait à digérer le non-moi, il perdrait alors toute conscience de lui-même.

C'est pourquoi, par exemple, la mission du nationalisme n'a de sens apparent que si elle n'est jamais remplie. En s'accomplissant dans l'ordre matériel, le nationalisme se détruirait dans l'ordre psychologique. En parvenant à imposer au monde sa propre particularité, il perdrait le sentiment de cette particularité même, sentiment qui avait pourtant déclenché son mouvement initial. En courbant sous leur sceptre tout le genre humain, ses tenants, après quelques générations, n'auraient plus conscience d'être les représentants supérieurs d'une nation privilégiée.

Ainsi donc, tant que le moi subsistera, il y aura devant lui un objet, et il éprouvera la peur et le désir de cet objet. Le moi ne peut vivre que dans l'opposition, la séparation, la dualité. Et c'est la contradiction fondamentale du moi qui, en se projetant sur les activités humaines, crée la double série des opposés, de ces opposés qui, en essence, sont identiques. C'est

l'ignorance de cette identité fondamentale qui est à l'origine de toutes les luttes furieuses qui ensanglantent la planète et déséquilibrent l'individu.

On la retrouve à la source de tentatives illusoires : « Quand vous avez peur, dit Krishnamurti, vous cherchez le courage et ce courage, nous l'appelons vertu, mais que faites-vous en réalité ? Vous fuyez la peur. Vous essayez de recouvrir la peur d'une autre idée que vous appelez courage; vous pouvez le faire momentanément, mais la peur continue d'exister et se manifestera sous d'autres formes ; tandis que si vous essayez de comprendre la cause fondamentale de la peur, l'esprit n'est plus captif du conflit entre les opposés. »

Et voici encore une citation qui ne manque pas d'humour:

« La conscience de soi crée la dualité, et vous avez ainsi la conscience cosmique et la conscience individuelle, toutes deux étant des conceptions fausses qui surgissent à l'intérieur des limitations de l'individualité. Il résulte de cela une constante bataille entre les deux parties du même centre. La partie personnelle demande à la partie universelle pourquoi elle a créé la misère, l'injustice, la douleur. De cela résultent des spéculations sans fin au sujet du comment, du pourquoi, de la cause et de la finalité, qui n'auront jamais de réponse parce qu'elles partent d'un faux raisonnement. »

A la faveur des indications de Krishnamurti sur les opposés, nous pouvons voir l'erreur de la phrase célèbre de Pascal: « Le moi est haïssable. » Se proposer de détruire le moi, c'est en réalité l'endurcir dans l'existence. Car cette volonté de négation contient implicitement l'affirmation de la chose que l'on veut nier. En repoussant quoi que ce soit, on lui confère par là même une réalité, on pense de plus en plus ce que l'on rejette. *Au surplus, c'est le moi lui-même qui se déclare haïssable. Il ne se détruit sur un plan que pour s'affirmer sur un autre. C'est le « bon » moi qui fait la guerre au moi haïssable. Mais il n'y a pas de « bon » moi.*

J'ai dit plus haut que le processus du moi étant un cycle, on pouvait le décrire à partir de n'importe laquelle de ses articulations nodales. Ce n'était pas assez dire : non seulement le point d'entrée dans un tel cycle est arbitraire, mais encore, dans une certaine mesure, l'interprétation des actes à la faveur desquels il s'entretient l'est également.

Il serait, en effet, parfaitement possible de reprendre l'étude du processus du moi en attribuant aux opérations qui le caractérisent et l'alimentent des motivations différentes - la motivation d'un acte humain n'est-elle pas d'ailleurs le plus souvent multiple et ambiguë ? - et, par exemple, de le faire apparaître comme le produit d'un effort inconsidéré dans lequel se serait engagé un être essentiellement actif qui aurait pris conscience de ses limites et de ses contradictions, mais en les attribuant à des causes purement extérieures.

L'effort individuel ne serait plus alors décrit comme visant une fin statique, un état de sécurité parfaite, de confort immobile, de « bonheur » indolent. On le montrerait orienté vers une fin dynamique et se donnant pour objet d'ouvrir à une action, dont les possessions de l'individu ne seraient plus que les supports et les moyens, un champ illimité.

Dans cette perspective, la rupture des entraves matérielles ou sociales deviendrait un substitut de la liberté psychologique, tandis que l'empire exercé sur un domaine sans bornes, la possession totale du monde deviendraient les équivalents illusoires d'une plénitude intérieure et d'une indivision psychique dont ils ne seraient que les caricatures quantitatives. L'assaut lancé contre le non-moi ne serait plus inspiré par un souci de sécurité personnelle, mais par le désir de dégager, de dépêtrer l'action individuelle du réseau des fils qui paraissent tisser autour d'elle les agissements des autres existants. Il s'agirait de parvenir au centre de contrôle de tous les fils, pour n'avoir plus à se débattre, en tant que partie, au cœur d'une complexité qui - au jugement d'une conscience prise dans les pièges du moi et du non-moi - passe pour étrangère, entravante et hostile.

C'est-à-dire que l'individu se jetterait dans une folle tentative de se débarrasser de «l'autre», de le supprimer ou de le réduire totalement à soi.

Je ne m'attarderai pas à exposer en détail cette version « dynamique » du processus du moi, qui repose sur les mêmes illusions que l'exposé « statique », qui part de la soi-

conscience et de la peur fondamentale qui est liée à cette soi-conscience. Dans les deux versions, d'ailleurs, on parvient à la même bataille d'agrandissement personnel, qui se solde par les mêmes mécomptes.

Plus généralement, des formulations différentes du processus du moi ne changeraient rien à son principe ni à ses conséquences essentielles, car elles ne changeraient rien à la nature des opposés, pas plus qu'à la conscience qu'a l'individu humain de ses limites dans l'espace et dans le temps, conscience qui alimente toutes ses frayeurs[1] en même temps qu'elle voue à une déconvenue finale toutes les initiatives que ces frayeurs peuvent lui inspirer.

Je signalerai encore que l'on pourrait aussi montrer que, tout en étant construite exprès pour les étouffer, la structure du moi atteste à sa manière - comme l'ombre atteste la présence du soleil et en indique, négativement, la direction - l'existence de pouvoirs créateurs chez l'individu.

Reprenons maintenant notre étude générale du mécanisme du moi.

Nous avons supposé que l'individu était parvenu à la possession de l'objet convoité. Avant cette possession effective, il entre dans une phase d'exaltation, il y a en lui une sorte de galop intérieur. Dès qu'il s'est emparé de l'objet, cette exaltation se dissipe graduellement et fait place à une sorte de désillusion.

En effet, tant que l'homme était concentré sur l'objet de son désir, cet objet occupait pour ainsi dire tout l'horizon de son esprit, prenant de ce fait une extension psychologique pseudo-infinie. Dès que le désir cesse, la concentration tombe et l'objet saisi se trouve soudain rapetissé, parce qu'il ne couvre plus toute l'aire de l'intensité consciente. Il n'est plus dans le champ psychique, qu'un domaine limité. C'est-à-dire que, pour reprendre une comparaison antérieure, le sujet passe du point de vue du riche athénien au point de vue du sage, et reprend conscience de ses limites, qui s'étaient en quelque sorte effacées au cours de la recherche ardente précédant la possession. De là un désenchantement subtil.

L'homme ressent avec ce désenchantement le caractère illusoire du processus du moi mais cela n'atteint pas chez lui la qualité d'une connaissance claire et distincte. Aussi sa recherche va-t-elle s'orienter après chaque conquête dans une nouvelle direction et à chaque initiative, il passera par les mêmes alternances cycliques d'exaltation et de creux. C'est ainsi que s'exprimera pour lui le fonctionnement de ce mécanisme psychologique, de cet oscillateur dont nous avons démonté les pièces essentielles.

Après chaque expérience, la soi-conscience, cette conscience d'isolement renaîtra. Elle sera le poison secret des heures les plus exaltantes. Elle guettera les plus profondes intimités, celles mêmes où l'on croit se perdre en entier. Elle attendra, inexorable, après les étreintes, après les balbutiements extasiés des lèvres amoureuses. On la verra rôder dans l'ombre des couvents et glisser son amertume dans les cantiques, son âcre parfum dans l'encens. Et quand elle paraîtra, quand elle ôtera ses voiles et découvrira son visage très ancien, soudain l'être aimé, Dieu ou femme qu'importe, l'être aimé deviendra l'insaisissable, l'inconnu, l'autre enfin.

Avec le temps, l'homme s'apercevra comme une sorte de Sisyphe roulant son éternel rocher et malgré les victoires remportées, une secrète lassitude, une sorte de nostalgie s'installera en lui. Sans se l'avouer il souffrira.

Ceci dans l'hypothèse de succès faciles. Si l'objectif semble difficile à conquérir, l'individu aura le sentiment d'un rendement médiocre. Il sera partagé entre l'attachement à l'œuvre entreprise et la fatigue créée par l'effort persistant. L'idée d'une nouvelle recherche se

---

[1] **« La certitude de ma mort est la plus solide, la plus indiscutable de toutes mes certitudes. Et chaque pulsation de mes artères est, à la fois, note frappée de vie et glas de mort.**

« Dans ces conditions, si obscurément que ce soit, je me sens traqué, tout au long de mes jours, par cette mort implacable et dévorante dont l'heure ne m'est pas révélée. Par cette mort qui s'avance vers moi d'un pas égal, du fond de l'avenir inconnu, sans suspendre jamais sa marche irrésistible.

« Dès lors, tout ce qui est usure ou déchéance de mon corps et de mes fonctions mentales, tout ce qui annonce ou prépare le moment fatal et redouté, m'apparaît comme ma propre usure et ma propre déchéance, prend le visage d'un lugubre avertissement. » (Extrait d'une étude de l'auteur.)

présentera à son esprit. Il hésitera, incertain entre les deux objectifs possibles - c'est ce que Krishnamurti appelle le conflit du choix - et devra se résoudre, finalement, à un choix plus ou moins angoissé.

Je voudrais m'arrêter un instant à cette notion de choix, qui joue un rôle important dans l'enseignement de Krishnamurti.

Beaucoup voient dans la possibilité même d'un choix l'aurore d'une liberté, et Krishnamurti lui-même a paru, dans des écrits déjà anciens, adopter ce point de vue. Cependant, à lire l'ensemble de ses écrits, on se convainc sans peine qu'il considère le choix comme un symptôme d'aveuglement et une source d'esclavage.

Par choix, je n'entends pas, est-il besoin de le dire, le fait de nous élancer spontanément, irrésistiblement et tout entiers dans une direction qu'un observateur externe tiendrait pour une direction possible parmi bien d'autres. C'est pour cet observateur que nous paraîtrions choisir. En nous-mêmes, il n'y aurait ni délibération ni choix.

Le choix réel, et qui est difficile, implique par contre une renonciation douloureuse à des possibles que nous avons effectivement envisagés et dont, en dépit même de ce choix, la séduction continue de nous hanter. Dans ces conditions, choisir, c'est nous diviser, établir une contradiction dans notre être. C'est refouler, sans les détruire, certains éléments de notre nature tout en donnant libre cours à d'autres.

Il apparaît donc qu'il y a dans le choix une décision d'aveuglement volontaire, qui renferme d'évidents périls, ne fût-ce que celui de nous interdire une claire connaissance de nous-mêmes. Par le choix, nous sommes amenés à nous dérober notre visage authentique. Il constitue, d'autre part, une tentative de mutilation de notre totalité. Estimant pour ma part, que, par-delà toutes les spéculations et controverses philosophiques, la seule liberté vérifiable est l'absence de contradiction intérieure, je suis d'accord avec Krishnamurti pour nier qu'il faille voir dans le choix meurtrissant une preuve de liberté.

Si nous avons été acculés au choix, n'est-ce pas, au surplus, parce que l'intelligence nous a manqué qui nous aurait permis de discerner, dans la situation qui était nôtre, l'acte neuf et original, transcendant au système des oppositions dans lequel nous étions pris, qui eût été susceptible d'exprimer, simultanément et harmonieusement, toutes les composantes de notre nature ? Dès lors, le choix, qui reste une solution de facilité en dépit même des douleurs qu'il comporte, naît d'une cécité qu'il prolonge et endurcit.

Au lieu de conduire à un choix désagréable, l'effort de l'individu peut aboutir à un échec brutal, et c'est encore la douleur.

Mais il peut se faire que l'individu soit lésé par autrui d'une manière inattendue et imméritée. C'est en quelque sorte le choc en retour de la collectivité. L'attitude propre de l'individu est pour ainsi dire réfléchie par le miroir social. Son agresseur est un autre lui-même placé dans des circonstances différentes.

Disons à ce propos que, dans la société présente, chaque individu s'exprime autant qu'il le peut, aussi bien par la révolte que par la soumission. Mais comme chacune de ces expressions individuelles est ignorante, elles se limitent les unes les autres. « Le problème social, a dit Krishnamurti, est un problème individuel. » Il n'y a pas une société créée par une entité surhumaine qui limiterait l'expression des individus. Ce sont les expressions individuelles elles-mêmes qui s'entre-limitent, qui se heurtent l'une l'autre comme se heurteraient des aveugles.

Cette parenthèse ouverte puis refermée, nous pouvons voir que dans tous les cas le bilan du processus du moi s'établit ainsi : satisfactions précaires, inassouvissement quasi-continu, peur permanente, souffrance.

Ainsi donc le processus du moi est un processus ignorant et la contradiction basique qui est à l'origine de ce processus engendre la souffrance. On peut même dire que cette contradiction est la souffrance elle-même.

Cette souffrance va-t-elle être le roc sur lequel viendront se briser l'ignorance et l'illusion ? Krishnamurti a écrit : « La souffrance n'est pas autre chose que cette haute et intense clarté de la pensée et de l'émotion, qui vous force à reconnaître les choses telles qu'elles sont. » Mais l'homme ne veut pas affronter la souffrance et l'écarte. C'est d'ailleurs dans la logique de l'expansion du moi: la souffrance étant ressentie comme un amoindrissement.

Elle implique en effet (prenez un échec cuisant) une intense perception des limites personnelles, de la pauvreté, de l'impuissance de l'individu. Elle conduit à un esseulement profond. L'individu se sent pareil à un enfant malmené qui aurait la tentation d'aller pleurer dans un coin. Il lui semble que l'univers entier conspire contre son bonheur.

Comme il ne veut pas rester dans cette condition déplaisante, il essaie d'en sortir par une série de réactions qui sont autant d'évasions ou si l'on veut de divertissements, en donnant au mot divertir le sens de détourner l'attention. Voici quelques-unes de ces réactions :

***Recherche du réconfort* : on prend plaisir à inventorier les appuis qui subsistent ou l'on se complaît dans l'évocation des fastes du passé ;**

***Repliement sur soi*: on ne veut plus renouveler l'expérience douloureuse, rencontrer la ou les personnes qui ont lésé. Cette dernière attitude conduit éventuellement à la répulsion, à la haine: dans ce dernier cas, l'état de creux consécutif à la souffrance se transforme en exaltation agressive ;**

***Recherche d'un autre terrain d'affirmation* : d'une nouvelle méthode ou spécialisation.**

***Dépréciation de l'être qui a fait souffrir*: exemple, l'amant qui déclare : « Elle est partie, elle ne méritait pas que je m'y intéresse » ;**

***Rationalisation*: on se dit que c'est dans la nature des choses, que cela devait arriver. Vulgairement « on se fait une raison ».**

***Mise en œuvre d'une discipline quelconque* pour acquérir fermeté du caractère, impassibilité.**

Toutes ces réactions ne tendent qu'à protéger l'homme contre la douleur. Elles sont un refus de faire face honnêtement au problème. Elles constituent autant d'évasions par lesquelles le processus du moi s'entretient. Elles marquent aussi une fuite de la responsabilité totale, un refus de se tenir debout par ses propres moyens et conduisent à la prolongation de l'état de dépendance à l'égard des appuis, que ces appuis soient des êtres vivants ou des théories consolantes.

On a en quelque sorte écrêté la douleur, on l'a empêché d'atteindre un sommet indésirable. De quel prix va-t-on payer l'opération ? Soit un homme qui a pris une compagne. Sa vie s'est organisée sur cette base, un système de relations s'est établi et l'homme est adapté, habitué à ce système. Autrement dit, un état d'habitude existe dont l'homme tire un certain sentiment plus ou moins conscient de satisfaction. Mais voici que sa compagne meurt. L'homme façonné selon son habitude ancienne veut en répéter les rites. Mais c'est impossible. Les gestes familiers qu'il allait recommencer se révèlent sans objet. Dans le fait même de les retenir, il éprouve une sorte de choc douloureux, comme si son élan intérieur venait se briser contre une invisible muraille, qui est la prise de conscience d'un vide inconcevable. L'arrêt soudain de toutes ses démarches intimes qui se greffaient sur l'existence de la morte lui découvre une insupportable solitude. Il est comme frappé de stupeur, sa pensée s'arrête et un silence tragique se fait en lui.

Mais déjà l'homme cherche un apaisement à sa torture. Il voudrait recouvrir ce silence insolite qui l'effraie. Voici que des projets s'ébauchent en lui insidieusement, projets qu'une sorte de pudeur l'incite à écarter. Il n'ose pas se dire comme une héroïne de Rosamund Lehmann : « Il était mort, il fallait trouver autre chose. » Mais peu à peu la tentation se précise. Pourquoi souffrirait-il ? Ne retrouvera-t-il pas une autre compagne ? La douleur et la solitude décroissent. L'homme détourne son attention de la morte. Ce qui l'occupe maintenant, c'est de substituer à la condition abolie une condition nouvelle. Et avec une nouvelle compagne il reconstitue une habitude nouvelle, qui dérobe sous son mécanisme quotidien cet effroi de la solitude que la mort de sa première compagne avait mis à nu.

On pourrait imaginer d'autres réactions. On verrait dans tous les cas que le contact d'une habitude ancienne avec des circonstances nouvelles, ce que l'on peut appeler expérience, engendre une douleur et que pour échapper à cette douleur, on accentue l'habitude ancienne

ou on forme une habitude nouvelle. J'emploie ici le mot habitude dans un sens élargi. Il ne désigne pas un acte précis, mais plutôt les actes divers qui peuvent résulter d'une tendance.

Ainsi donc, l'expérience au lieu de rendre l'homme conscient du cercle vicieux dans lequel il tourne, aboutit à la formation d'habitudes, à la mécanisation de l'existence. Mais comme les circonstances sont mouvantes, il y a des ruptures incessantes dans l'édifice des habitudes, ruptures suivies de replâtrages aboutissant à de nouvelles ruptures.

Nous retrouvons ici cette résistance au changement que nous avons déjà rencontrée au cours de notre étude sur l'expansion du moi dans le temps. Mais cette fois, elle n'a plus le même sens et ne répond plus aux mêmes préoccupations. Ce n'est plus l'immortalité qui est recherchée. On fuit seulement devant l'effort et les troubles à venir.

Ce ne sont pas seulement en effet, des considérations métaphysiques qui poussent l'homme à acquérir une définition permanente, c'est aussi une certaine interprétation de la vie concrète.

Nous venons d'évoquer à l'instant le processus de ruptures et de replâtrages qui se greffe sur l'existence des habitudes. Ce processus est douloureux. Car toute habitude tend à se maintenir d'elle-même et s'appuie sur une accumulation d'énergie. Elle constitue donc un ensemble de réflexes durcis qui ne peuvent être vaincus ou modifiés qu'au prix d'un effort souvent pénible. Même jugés indésirables par l'esprit, ces réflexes n'en tendent pas moins à se manifester. L'action qu'ils devaient exprimer s'ébauche, pour ainsi dire, bien qu'elle ne parvienne pas à son terme, arrêtée qu'elle est par la résolution qui veut briser l'habitude existante ou former une nouvelle habitude.

Il y avait dans l'automatisme ancien une sorte de satisfaction, d'expression de soi, de spontanéité. Le freinage brusque crée une douleur analogue à celle qui résulterait de l'immobilisation brutale d'un mouvement physique.

Ainsi donc, substituer une habitude à une autre ou, en d'autres termes, procéder à un « replâtrage », est une entreprise difficile, qui implique un effort soutenu et désagréable contre la précédente version de soi. D'autre part, la rupture involontaire d'une habitude établie, rupture causée par des événements dont le contrôle nous échappe, est un phénomène très déplaisant. On conçoit, en conséquence, que l'homme aspire à un état de choses qui ne nécessiterait plus ces reconstructions laborieuses, toujours renaissantes, et qui, en outre, serait à l'abri des bouleversements fortuits. Cela se traduit chez l'individu par la recherche d'une habitude parfaite, ou, ce qui revient au même, d'une définition parfaite, définitive, qui serait à la hauteur de toutes les circonstances à venir. C'est-à-dire que l'individu va se mettre en quête d'un idéal, d'un modèle qu'il prendra pour le symbole et la formule de l'inébranlable perfection qu'il veut atteindre. Dès qu'il estimera posséder ce modèle, il s'efforcera de s'y conformer.

Après chaque rupture dans l'édifice des habitudes, il y a ainsi recherche puis adoption d'un modèle, revu et corrigé, que l'on tient pour ultime. A chaque recommencement, l'individu essaie de se persuader qu'il procède à la dernière tentative, que cette fois son modèle est au point et ne subira plus de retouche. Et une fois la nouvelle définition, c'est-à-dire la nouvelle attitude acquise, elle lui a coûté de si grands efforts et il est si peu disposé à les renouveler, qu'il la veut maintenir avec une énergie farouche. De là encore, une empreinte volontaire, une induration qui tend à se maintenir d'elle-même, une accumulation de la volonté, un réflexe ancré, mécanique, qui ne pourra être dissipé que moyennant de nouveaux efforts répétés, lesquels engendreront à leur tour un nouveau mécanisme. Indubitablement, nous sommes en présence d'un processus, d'un nouveau cycle, cycle en quelque sorte latéral dans le processus du moi.

Si le processus réduit que nous venons de décrire est envisagé non plus à l'échelle individuelle mais à l'échelle sociale, les ruptures s'appellent révolutions et les replâtrages ne sont rien d'autre que l'institution de légalités nouvelles.

Remarquons, en outre, de quelle curieuse manière l'expérience du changement vient renforcer le désir de permanence et comment l'homme dans son irréflexion, s'accroche à la

cause même de ses tourments, à ce comportement rigide qui suscite les troubles mêmes auxquels on lui demande de remédier.

Sans doute y a-t-il, malgré tout, de rupture en rupture, une sorte de mouvement, d'adaptation progressive. Mais ce progrès s'effectue par à-coups et en mode contraint, sous la pression des nécessités de l'heure. Ce n'est pas une mobilité fondamentale, fluide. Il s'agit plutôt de corrections, intermittentes et brutales, à une continuité durcie, à un état de choses qui est essentiellement rigide et se veut tel. Symboliquement ce n'est pas une courbe harmonieuse, aux souples inflexions, mais une ligne brisée ne rencontrant que rarement cette courbe idéale, et, pour ainsi dire, par hasard. En chaque sommet de la ligne brisée intervient ce que Krishnamurti appelle « le conflit du choix », conflit dont nous avons déjà parlé et qui s'accompagne de grands troubles.

Avec le processus de destruction et de reconstruction de l'habitude, on voit comment l'action exercée par l'individu sur le milieu se « réfléchit » en quelque sorte et revient sur son auteur sous forme d'événements qui tendent à susciter automatiquement chez celui-ci une nouvelle action, de même nature que l'action initiale.

Ainsi l'habitude renaît incessamment de ses propres cendres et les soufflets qu'elle reçoit de l'expérience contribuent paradoxalement à la renforcer. Mais cela ne peut avoir lieu, l'automatisme n'est assuré que parce que l'individu ne perçoit pas clairement ce cycle d'action-conscience sur lequel repose la pérennité du processus. Autrement dit, tant que l'individu n'est pas en mesure d'interpréter correctement ce qui lui advient, tant qu'il ne comprend pas que c'est précisément sa volonté antérieure de permanence qui a engendré les troubles dont il cherche à guérir, les expériences successives par lesquelles il passe sont dépourvues de sens et d'efficacité. Elles n'ont aucune valeur révélatrice. Contrairement à l'opinion commune et enracinée, leur simple accumulation ou multiplication n'apporte, pour ainsi dire, aucune lumière valable, aucun enrichissement réel. L'individu s'enchaîne aveuglément à la roue d'un effort vide. Il crée lui-même la nécessité qui le presse, l'aiguillon qui le harcèle. Sous la trompeuse diversité des apparences, l'asservissement, le conditionnement demeurent et ne font que changer de forme. L'esprit, obscurci par une limitation préalable, retraduit en les termes de cette limitation les résultats de ses activités. L'individu vit ainsi, indéfiniment, dans une sorte de nuage et, peut-on dire, sans toucher terre, bien que les événements auxquels il participe soient parfaitement réels.

Quoi que ce soit qui puisse surgir, le militaire conclura toujours qu'il faut s'armer, le prêtre, qu'il convient de prier davantage, etc... On voit de la sorte que la plupart de nos expériences ne nous éclairent pas vraiment, ne nous mettent pas en contact avec le réel, sont, en bref, dénuées d'objectivité. Elles ne constituent pas, comme en science, des critères indiscutables de la validité de nos concepts et de nos représentations. En d'autres termes, malgré leur caractère apparemment concret et tangible, ce ne sont pas de vraies expériences et, en les poursuivant, nous tournons dans un cercle d'illusion. Comme le dit excellemment Krishnamurti:

« En permettant à l'esprit d'accepter une théorie, et d'être exercé selon cette conception, on peut avoir une série d'expériences, mais ce ne sont pas des expériences de la réalité. »

Mais, du moins, l'homme ne peut-il mettre un terme, par un décret de sa volonté à ce circuit de douleur ? Ne peut-il, par une résolution délibérée, arracher de son cœur toutes les racines du désir ?

Impossible, répond Krishnamurti, car derrière tout effort de volonté se dissimule un désir de gain, de satisfaction, qui est à l'origine de cet effort. C'est-à-dire que la volonté même d'échapper au processus du moi et du désir, la résolution d'en briser le cercle, s'alimentent, s'enracinent dans ce processus même. Ainsi donc, toute tentative de se délivrer, par un effort positif, de l'illusion géante dans laquelle toute vie est prise, est vaine dès le principe parce que contradictoire.

Ce point est capital, et personne, à ma connaissance, ne l'a vu aussi clairement que Krishnamurti.

COMMENT METTRE UN TERME AU PROCESSUS DU MOI ?

N'y a-t-il donc aucune issue à cette roue suppliciante du processus du moi ?

D'évidence, nous n'en pouvons concevoir qu'une seule et qui réside dans la conscience même que l'homme peut prendre de la vanité de son effort, conscience qui décourage cet effort et conduit, en conséquence, à l'extinction spontanée du processus du moi. Ce processus s'arrête de lui-même, par découverte de sa propre et douloureuse futilité. C'est alors que survient ce silence suprême non contraint, non invité, dont parle Krishnamurti dans ses conférences plus récentes. Il marque l'arrêt d'une pensée formatrice de projets qui prend conscience de sa propre faillite, de son impuissance radicale à découvrir une véritable issue aux difficultés qui l'obsèdent.

C'est la compréhension même de la nature du processus du moi qui peut nous délivrer de ce processus. Mais cette délivrance ne peut avoir lieu que lorsque nous pénétrons de part en part le cercle d'illusion dans lequel nous avons jusque-là vécu, lorsque l'absurdité de nos agissements quotidiens se révèle à nous dans une aveuglante et irrésistible clarté. Une telle révélation ne saurait d'ailleurs s'obtenir par une voie purement intellectuelle. Chacun de nous sait bien que l'on peut persévérer longtemps dans des conduites dont on a déjà mesuré intellectuellement le caractère contradictoire et absurde.

C'est sur le vif, c'est au moment même de l'action, nous dit Krishnamurti, que nous pouvons avoir de notre condition une révélation libératrice. Et nous ne pouvons obtenir cette révélation que si, à ce moment de l'action, nous restons suprêmement lucides, cette lucidité étant à la fois intellectuelle et émotionnelle, constituant une connaissance de soi qui est transformante, qui possède une efficacité propre. Krishnamurti la désigne par le mot anglais « Awareness », mot qui traduit un état suprême d'attention et de vigilance.

Ainsi donc, selon Krishnamurti, ce n'est pas la volonté qui libère, mais une impitoyable, une subtile et minutieuse connaissance de soi, cette connaissance même dont les états de souffrance morale aiguë nous offrent tout à la fois l'avant-goût et l'occasion.

Quand l'homme discerne profondément le mécanisme implacable dans lequel il est pris, quand il comprend, avec toutes les puissances de son être, la nature de ce mécanisme, il consent à examiner ce sentiment de séparation, cette conscience d'isolement, qui sont à l'origine de toutes ses activités. Il affronte, avec une intelligence qui est à la fois émotion et pensée, ce problème central dont nul ne peut réellement s'évader.
Quelque effort que l'on fasse pour l'écarter, l'oublier, il reviendra insistant. C'est cela la chose torturante et torturée, cette conscience d'isolement, cette marque qui s'imprime sur tous les instants. L'agrandir ? La décorer ? Peine perdue! « Il est vain, dit Krishnamurti, d'accroître au Nième degré cette conscience isolée du moi, qui demeurera toujours isolée, car elle a ses racines dans le sens de la séparation. »

Toutes les tentatives sont impuissantes à la dissiper et tant qu'elle subsiste, l'homme est enchaîné à la roue de l'inassouvissement et de la douleur.

Lorsque l'homme reconnaît que son effort pour fuir ce problème inéluctable est voué à l'échec, il connaît alors la véritable solitude. Non pas une solitude particulière, mais la solitude, cette solitude essentielle, intrinsèque que Krishnamurti appelle l'unicité individuelle. L'homme passe par l'agonie de la dénudation totale, de la responsabilité totale. Il entre dans la peur fondamentale, dans cette peur qui est son tourment secret et qu'avec toute la complicité de l'organisation sociale, il avait jusque-là recouverte de voiles innombrables. Il en devient pleinement conscient. Elle le pénètre jusqu'aux moelles. Il est envahi de son frisson glacé. Et pourtant son tremblement s'arrête de lui-même, mesurant sa propre inefficacité. Sa pensée, en tant que fabricatrice de projets et pourvoyeuse d'évasions, s'est immobilisée.

C'est alors le silence étrange d'une reddition inconditionnelle à ce qui est, à l'inévitable. Et, au cœur de cette tranquillité de l'inévitable, surgit soudain le frémissement d'une nouvelle naissance. Au cri d'angoisse succède le cri de la délivrance ultime. La douleur s'est dissoute dans sa propre extase et l'homme entre, ébloui, dans un état nouveau et indescriptible, au seuil duquel toute conscience oppositionnelle de soi s'est effacée.

LA LIBÉRATION OU LA PORTE DE L'INTEMPOREL

Essayons de comprendre cette éclosion tout à la fois naturelle et mystérieuse.

Et d'abord, pourquoi la conscience de soi a-t-elle disparu, ainsi que Krishnamurti put s'en rendre compte après qu'il eut - comme il le dit - traversé les images des instructeurs ? C'est une conséquence nécessaire de l'arrêt du processus du moi. Celui-ci introduit dans l'être une contradiction fondamentale. C'est cette contradiction qui crée la soi-conscience. Quand l'homme croyait s'apercevoir lui-même, ce qu'il apercevait en vérité, c'était ce paquet d'habitudes qui faisait obstacle à son véritable épanouissement. Ce paquet s'est dissous dans le prodigieux éclair final. Son abolition établit le contact avec la réalité. C'est le commencement de l'expérience réelle. L'énergie de l'homme qui s'épuisait en contradictions toujours renaissantes, atteint maintenant une suprême concentration. L'être intérieur est projeté dans une plénitude sans mesure, dans une intensité sereine qui le rend inexploitable et qui, réciproquement, détient en lui tout désir d'exploitation. L'intellect et l'émotion, dissociés auparavant par le processus du moi, convergent maintenant, s'unissent dans une intelligence délivrée du temps. Il y a une intégration complète des puissances de l'être, et cet amour surgit qui, selon le mot de Krishnamurti, est à lui-même sa propre éternité. Un tel amour n'emprisonne ni ne choisit. Il est pareil à un soleil spirituel dont la gloire se répand également sur toutes choses, illumine indifféremment le papillon doré ou l'insecte difforme. Il comprend dans son rayonnement splendide le criminel et le saint. Il est encore, nous dit Krishnamurti, semblable à la fleur qui répand son parfum sur tous les passants, ou à un projecteur qui rend aimable tout ce sur quoi se posent ses rayons.

J'ai parlé tout à l'heure d'une intelligence délivrée du temps. Qu'est-ce à dire ?

Nous avons vu que le moi est un faisceau de comportements, c'est-à-dire d'habitudes, si l'on veut bien entendre par habitudes non pas les gestes simples sans la répétition desquels les techniques, les arts, le commerce entre les hommes et la vie même ne pourraient subsister mais très précisément, ces conduites habituelles qui ne font que perpétuer des réactions défensives suscitées par des événements douloureux du passé.

Ce sont, si l'on peut dire, des mémoires cicatricielles, des indurations qui se sont formées aux points où le moi s'est trouvé lésé, des résidus de ce que Krishnamurti appelle l'action incomplète, l'action qui n'a pas été pleinement vécue, qui n'a pas été pleinement comprise; l'incident qui n'a pas été assimilé, digéré.

Or, le monde est un mouvement éternel, un éternel devenir. Le soi-conscience, avec ses fixités, ses indurations créées par le désir de permanence statique, est une résistance à ce devenir. Le moi est en somme le passé, conservé dans une mémoire qui n'est pas simplement documentaire ou fonctionnelle, mais qui, chargée d'émotion et de puissance, oriente positivement nos activités, tend à imprimer un cours déterminé à notre destinée. C'est cette mémoire qui, à chaque réveil, nous rejette dans les voies de nos poursuites anciennes, nous impose de renouer avec nos ambitions du passé le pacte grâce auquel elles survivent et reçoivent une impulsion nouvelle. La continuité du moi n'est rien d'autre que la continuité de cette mémoire et la perpétuation du moi est ainsi la perpétuation du passé, d'un passé qui est raideur, résistance à toute déviation ou inflexion, à tout devenir.

Le conflit du moi avec le présent se réduit dès lors au conflit du passé avec le présent. Ce conflit crée la notion psychologique du passé. Autrement dit, cette résistance au devenir, qui s'est constituée à l'occasion d'événements passés, crée en nous le sens du passé.

D'autre part, l'inassouvissement, le désir créent le futur. Non pas le futur réel qui sera effectivement vécu mais un futur artificiel, qui n'est au fond qu'un passé, parce qu'il est construit avec tous les souvenirs du passé. Il n'y a pas de nouveauté réelle dans ce pseudo-futur. Il n'est pour ainsi dire que l'image retournée du passé dans le miroir de la soi-conscience. Le futur réel ne peut jamais être connu que comme un présent vivant.
On voit ainsi comment, dans son effort même pour s'identifier à une certaine image de lui-même qu'il conçoit, à une certaine conduite qu'il veut se donner, dans sa tentative pour devenir et rester quelque chose, le moi est le constructeur et l'esclave du temps. Je dis bien l'esclave, car dès que l'on se propose de devenir quelque chose, on a impérieusement besoin de temps pour réaliser son projet. Du même coup, on introduit en soi la terreur que ce temps puisse manquer, c'est-à-dire, finalement, la terreur de la mort.

On notera toutefois que le temps créé par le moi et ses exigences n'est pas celui des physiciens, lequel n'est que repère ou mesure du mouvement des choses, cette indifférente

succession des jours dont nous avons la notion quand, d'un doigt distrait, nous effeuillons un calendrier.

Le temps créé par le moi est celui qui marque les moments de notre destinée et qui tantôt nous emprisonne et tantôt nous délivre. C'est le temps qui nous ouvre les portes terrifiantes ou radieuses de l'avenir et nous ferme impitoyablement celles du passé. C'est le temps dans lequel sonne l'heure de notre mort et qui enveloppe toute notre vie. C'est encore celui par lequel nous sommes pressés, éperonnés ou, à d'autres heures, découragés et accablés. Celui que nous étreignons passionnément et qui en retour nous étreint. Celui que parfois nous voudrions à jamais abolir et qui, finalement, nous détruit. Celui qui marque l'instant frémissant des rencontres décisives, des choix angoissants, des extases ou des agonies. Celui qui abaisse ou élève des murailles entre nous et les autres. C'est le temps dans lequel nous avons le sentiment de croître ou de décliner.

Comment ce temps qui est celui de nos projets, de notre continuité personnelle, qui est la durée même, sinon l'essence, de notre moi pourrait-il être aboli ? De toute évidence, par suppression de la cause qui le crée, de cette volonté de devenir quelque chose, à partir de laquelle se construit sa notion.

Krishnamurti, au cours d'une causerie, à Ojaï en 1945, disait: « Le présent est la totalité du temps; dans la semence du présent on trouve le passé et le futur; le passé est le présent, le futur est le présent. Le présent est l'Éternel, le Sans-Durée. Mais nous considérons le présent, le maintenant comme un passage vers le passé ou vers le futur ; dans le processus de devenir, le présent est un moyen en vue d'une fin et, par là, perd sa signification immense. »

Je commenterai ce texte de la manière suivante:

Philosophiquement, il y a deux manières d'envisager le présent. On peut voir en lui la limite insaisissable, évanescente, entre le passé et l'avenir; une paroi sans épaisseur traversée par des gestes qui ne sortent des ténèbres du futur que pour se précipiter dans la définitive immobilité du passé; un guichet vide franchi par une action qui, partant des données, des mesures, des images du passé, se propose d'atteindre les possibles qu'elle projette sur l'écran du futur. Le présent, ainsi considéré, n'est qu'une transition sans contenu propre. Il n'a aucune importance en lui-même et n'est qu'une porte ouverte sur quelque chose d'autre qui est seul important.

Mais il est pareillement légitime d'envisager le présent de tout autre manière. Il est alors l'essence vivante et la totalisation du passé; la floraison de tout le révolu; le parfum qui survit aux roses écrasées dans le pressoir du temps. D'un autre côté, comme je l'ai dit ailleurs[1], le futur n'est rien d'autre que le présent profond. C'est-à-dire que le présent est le germe essentiel de tout l'avenir et renferme secrètement l'odeur finale de ce qui n'a pas encore surgi. Cela, au surplus, reste vrai à tout moment de la durée. Le présent est sans cesse le total, exprimé, du passé et le total, à exprimer, de l'avenir. Certains aspects qui étaient naguère désignés sous le nom du futur se trouvent maintenant désignés sous le nom du passé. Mais il n'y a là qu'un simple transfert d'étiquettes extérieures qui n'altère fondamentalement en rien la totalité concrète du présent profond. Ainsi le présent, saisi dans son essence, reste immuable, malgré le déroulement du temps. Le temps ne fait que glisser comme une ombre à la surface de ce présent éternel.

Je le répète, du point de vue philosophique, ces deux visions du présent : celle qui en fait un néant et celle qui le considère, sur le plan d'une essence qui n'est aucunement abstraite, comme une plénitude suprême, sont également légitimes. Mais que nous dit Krishnamurti ? Ceci que, tant que nous nous évertuerons à vouloir devenir quelque chose - et il importe peu ici que notre projet de nous-même soit réputé, conventionnellement, ignoble ou sublime - nous ne cesserons pas de nous lier à l'expérience du présent vide, du présent-transition, et de nous interdire la possession du présent éternel. Tant que nous continuerons d'errer sur les voies horizontales du devenir-quelque-chose, nous nous interdirons l'unique chemin vertical qui nous conduit aux profondeurs intemporelles de notre être et, par voie de conséquence, à l'immortalité.

---

[1] Dans l'article « Présent et Futur » paru dans le n° 14 de la revue *Spiritualité*.

Il y a là une vue à la fois très simple et d'une audace infinie. Quelle entreprise pour l'individu que celle de cesser de vouloir devenir alors que tous les moments de sa vie actuelle sont pénétrés de la passion contraire ! Nous sommes ici au-delà de toutes les morales, si ingénieuses ou grandioses qu'elles puissent paraître. Car toutes les morales demandent à l'homme de devenir quelque chose qu'il n'est pas. Nous voyons aussi comment une attitude que nous serions tentés d'appeler « morale », si le terme ne prêtait à confusion, peut devenir, étrangement, la condition même d'une certaine perception des choses, d'une certaine expérience, inimaginable, du temps.

Que serait le présent de notre expérience concrète si nous parvenions à le saisir sous son aspect éternel, s'il nous devenait transparent jusqu'à ses dernières profondeurs ? C'est ce qu'une pensée engagée dans le temps comme la nôtre ne saurait, de toute évidence, se représenter. On voit par là combien ceux qui demandent à Krishnamurti de leur décrire ce présent éternel sont illogiques et ignorants. Si l'on pouvait décrire cette éternité en termes de temps, elle ne serait plus l'éternité, elle retomberait dans le cercle du temps. Est-ce à dire que l'éternité véritable soit figée ? Nullement. Elle est devenir encore. Mais devenir pur, devenir spontané et non pas devenir en vue d'une fin. Elle est ce « Timeless becoming », ce devenir hors du temps dont parle Krishnamurti.

Que l'expérience éternelle du présent soit impossible, évidemment et nécessairement impossible, tant que le présent, c'est-à-dire l'action présente, est réduit à n'être qu'un moyen en vue d'une fin, et donc n'a pas sa fin en lui-même, cela résulte sans conteste de toutes les analyses psychologiques auxquelles nous avons procédé. Mais nous pouvons en obtenir également une vérification directe.

En effet, dire que les actions de l'homme n'ont pas leur fin en elles-mêmes, cela revient à dire que l'homme est écartelé en quelque sorte entre le présent et le futur. Son attention vitale est à demi-décentrée du présent. Elle est divisée entre l'œuvre qu'il accomplit et le résultat lointain qu'il en attend.

C'est toujours la contradiction caractéristique du moi, et c'est encore un cycle. Car la poursuite du futur crée la dualité dans le présent et cette dualité, qui entraîne l'inassouvissement, crée elle-même un nouveau futur, l'image d'un nouveau futur à désirer. On trouve une illustration frappante de ce cycle en observant que c'est parce que l'homme ne vit pas pleinement qu'il redoute la mort, et réciproquement.

Au contraire, lorsque chaque acte est accompli pour lui-même et se suffit à lui-même, lorsque le mouvement de la vie s'achève à tout instant, chaque instant peut devenir le lieu d'une initiative nouvelle. L'acte présent n'a plus besoin d'être relié explicitement à des actes antérieurs en ce qui concerne la recherche d'une plénitude. Ainsi, le passé, en tant qu'objet de considération spécifique et source d'inspiration, disparaît, entraînant dans sa disparition ce futur imaginé qui n'était que son reflet et son extrapolation. L'effacement de ce futur entraîne, à son tour, l'effondrement de tous les problèmes du futur : mort, au-delà, réincarnation, etc... Réalisant son intégration complète, l'homme vit dans un pur instant qui se renouvelle sans cesse, dans un présent éternel, c'est-à-dire dans cette éternité vivante qui est, pour reprendre le mot de Suarès, « la présence du présent »[1].

C'est parce qu'il est totalement intégré, indivis, que l'homme libéré perd toute conscience oppositionnelle de soi. C'est parce qu'il constitue l'expression parfaite de sa particularité propre, de son style propre, qu'il cesse d'en être conscient.

Cette libération de l'homme est à base d'intelligence, de compréhension de soi, c'est-à-dire de compréhension de cette structure psychologique, génératrice de division et de douleur, avec laquelle sa conscience s'était étourdiment identifiée. Elle est également éloignée des mortifications et de la licence. Elle n'a même, à vrai dire, aucun rapport avec ces choses.

En manière de conclusion à cette partie de mon étude, et pour la résumer en quelque mesure, je reproduirai ici le texte d'une note par laquelle je m'efforçais de définir le terme «libération » :

---

[1] **On pourrait également dire qu'elle est cette présence au présent qui est attention totale, car elle exclut, dans l'ordre affectif tous les temps imaginés.**

« Comme Krishnamurti, j'ai appelé « libération » l'affranchissement total des contradictions intérieures, l'unification permanente et harmonieuse des puissances de l'individu.

« Or, si toute contradiction est abolie, si le sujet coïncide constamment avec lui-même, il cesse de s'apercevoir, car aucune connaissance distincte n'est concevable sans un écart préalable entre ce qui connaît et ce qui est connu. Se libérer, c'est-à-dire se réaliser pleinement, devenir complètement soi-même, c'est donc perdre conscience de soi[1]. Cette conscience de soi n'est, en effet, que le produit d'une contradiction interne, dissociative de l'unité du sujet et donnant naissance aux deux fonctions ou termes indispensables : l'observateur et l'observé.

« On pourrait dire que cette contradiction, brisant l'homogénéité primitive de la conscience, la divisant en deux domaines hétérogènes et distincts, de réfringence affective inégale, crée la face séparatrice, le miroir intérieur dans lequel se forme notre reflet. Ce reflet n'est dès lors que le signe d'une limitation, d'une obstruction de la conscience, qui surgit lorsque l'action est entravée. Et la libération n'est rien d'autre que le fait de se délivrer dé cette limitation, de cet obstacle qui s'oppose à notre totale ouverture au présent et à la vie. La libération a ainsi pour critère l'effacement de la conscience de soi, et c'est ce qui explique pourquoi on la trouve si difficile[2]. Elle marque le terme d'un processus autoactif[3] qui, au sein du moi, sujet pur agissant, inobjectivable, fait surgir une représentation pseudo-objective de ce sujet, avec toutes les conséquences que cette représentation implique.

« Envisageant la libération du point de vue, non plus de la connaissance, mais de l'agir, on peut dire qu'elle consiste à s'établir dans l'action pure, dans l'action gratuite, complète en soi, indifférente à ses conséquences à l'égard d'un sujet qui est devenu désormais invisible à lui-même, parce qu'il cesse de se détacher, de se distinguer de son acte parce qu'il vit trop intensément pour pouvoir se regarder vivre. Cette dernière indication nous révèle la véritable origine de la conscience de soi : elle résulte d'un affaiblissement de la tension vitale.

« Pour me servir du langage de M. Louis Lavelle, et en sacrifiant des nuances dont l'exposé m'entraînerait trop loin, je pourrais dire encore que la libération réside dans cette correspondance parfaite entre l'acte et la donnée, entre le devenir du moi et le devenir du monde, qui abolit la conscience du temps. On peut aussi la définir comme le dépassement de l'opposition entre le sujet et l'objet, entre l'acteur et l'action. Lorsqu'elle survient, il ne subsiste plus qu'une totalité vivante, personnelle et impersonnelle à la fois. Personnelle, en ce sens que ses moments sont ceux d'un processus particulier et unique. Impersonnelle, en ce sens qu'elle est inconsciente de sa propre particularité. De cette totalité, on peut dire, indifféremment, qu'elle est un pur agir conscient ou une pure conscience d'acte. Il n'y a plus

---

1 C'est du moins perdre toute conscience affective, toute conscience vive de soi.

Autour de ce qui avait été la présence du sujet à lui-même, s'était édifié et organisé un système de réflexes traduisant en acte la notion intellectuelle du moi. Ce système subsiste partiellement et il est tellement agencé que tout se passe, au point de vue du comportement social, comme si l'individu libéré gardait une conscience distincte et précise de lui-même, s'apercevait comme l'aperçoit - ou comme lui-même aperçoit - autrui.

On peut dire qu'il conserve une notion « opérationnelle » de soi, qui est à la pleine conscience de soi ce que la notion pratique que nous avons des dimensions de notre corps est à une image objective, à une image extérieurement visible de ce corps. En marchant dans la rue, en franchissant une porte basse, bref, toutes les fois que nous évitons des obstacles matériels, nous agissons comme si un gabarit visible de notre corps nous précédait, comme si nous apercevions devant nous un autre nous-même. Il n'y a cependant aucune image de ce genre dans notre conscience. Il n'y a même, le plus souvent, aucune considération explicite de nous-même. Plutôt que nos propres dimensions, ce sont celles des objets, des obstacles, que nous paraissons évaluer. Et nous sommes l'étalon secret de cette mesure.

Nous ne percevons que les choses et, pourtant, dans cette perception même notre présence s'inscrit invisiblement et spécifiquement, notre ombre personnelle se projette, mystérieusement et pour nous seul. Elle est « agie » mais non représentée. Nous en avons la mesure cinématique, mais non la vision distincte. De même, dans la conscience opérationnelle de soi, le moi se réduit à une forme vide, à un système de rapports non représentés quoique vécus.

2 Car, au regard de l'homme qui s'est passionnément, désespérément identifié à son propre reflet, à son image objective, cet épanouissement, cet accomplissement suprême apparaissent équivalents à l'anéantissement. Vue du dehors, cette plénitude semble un vide, cette libération de la conscience de soi apparaît non comme la délivrance d'une limitation, mais comme une perte inconcevable, et l'individu effrayé s'accroche éperdument à la conscience qu'il a de lui-même, c'est-à-dire à sa propre et douloureuse contradiction. Cette épouvante, au seuil de la réalisation ultime, est le drame de l'humanité.

3 Cf. Dahlke, Buddhismus al.s Weltanschauung, cité par C. Formichi dans son Apologie du Bouddhisme, Editions Nilsson, Paris, pp. 88 à 89; et Krishnamurti, principalement dans ses conférences faites en 1936 à Ojaï et Ommen, Editions du Star Publishing Trust.

un acteur conscient qui accomplit un acte, mais une activité consciente d'elle-même; un acte qui s'éclaire lui-même, au lieu de paraître recevoir sa lumière d'une conscience qui serait celle d'un acteur distinct et distinctement perçu.

« Une telle libération, qui est aussi la libération de la souffrance psychologique et de la peur, s'apparente étroitement à celle qu'ont en vue les maîtres du Védanta - particulièrement Shankara -- mais elle n'implique toutefois pas nécessairement dans mon esprit ce qu'elle impliquait dans les leurs, à savoir l'échappement à la ronde des naissances et des morts, au cycle de la réincarnation indienne. Pas plus que Krishnamurti, je ne suis intéressé à affirmer ou à nier la réincarnation. Je ne considère la libération que dans son aspect direct, psychologique, en tant qu'elle constitue une transformation décisive dans le fonctionnement empirique du sujet; et non dans ses rapports avec une thèse métaphysique qu'on ne peut généralement soutenir qu'au prix d'un acte de foi.

« Fidèle à cette même attitude, je n'entends pas davantage affirmer que la libération correspond à cette identité, à cette identification suprême de l'âtman et du Brahman dont parle Shankara. Pour moi, la libération est d'abord cette synthèse parfaite de l'émotion et de l'intellect qui efface jusqu'à la notion même de leur existence séparée ; elle est l'état de complète concentration qui survient lorsque l'intelligence, devenue d'une souplesse infinie, rend le sujet capable d'une interprétation constamment harmonieuse et, pourrait-on dire, artistique des incidents qui marquent son devenir. En d'autres termes, je pourrais la décrire comme une complète et incessante maîtrise des événements, qui préserve la sérénité vivante, l'unité de l'individu, au sein des plus diverses expériences, mais n'a rien de commun avec une volonté de puissance satisfaite et ne sert de prétexte à aucun orgueil. Admettant que l'homme est un être en train de se faire, je vois dans la libération le signe de son achèvement, de sa maturité tout à la fois spirituelle et biologique. En conséquence, tout de même que Krishnamurti, qui s'accorde sur ce point avec les auteurs du Védânta, je conçois la libération comme un état naturel et permanent, comme la condition proprement humaine, et non comme un accident heureux mais éphémère, une réussite fugitive, un sommet que l'on atteindrait sans pouvoir s'y maintenir. »

Chapitre 4

SUR QUELQUES ASPECTS DE L'ENSEIGNEMENT DE KRISHNAMURTI[1]

Au Swâmi Siddheswarânanda qui m'invita à les écrire, en me laissant admirablement une totale liberté d'expression, je dédie ces pages en témoignage de profonde estime et d'affectueuse gratitude.

R. F.

KRISHNAMURTI ET LES AUTORITÉS SPIRITUELLES

« De même que, dans un cirque, les animaux sont dressés à manœuvrer pour l'amusement des spectateurs, ainsi l'individu est poussé par sa peur à rechercher ces entraîneurs spirituels qu'il appelle prêtres et swâmis, qui sont les défenseurs d'une spiritualité de contrebande et de toutes les inanités de la religion. Il est évident que la fonction de ces entraîneurs spirituels est de créer pour vous des amusements, donc ils inventent des cérémonies, des disciplines et des adorations, toutes ces manifestations prétendent être belles dans leur expression, mais dégénèrent en superstitions. Tout cela n'est que de la friponnerie, sous le manteau du service. »

Ces paroles, prononcées par Krishnamurti en 1934, à Ojaï, et qui sont si dures à l'égard des représentants de toutes les religions organisées du monde, nous révèlent de façon saisissante tout ce qu'il y a d'insolite, d'aucuns diraient même de scandaleux, dans le personnage et l'attitude du sage indien :

Krishnamurti est un « spirituel » qui se dresse violemment contre toute autorité spirituelle, un iconoclaste qui vitupère les Églises, un non-conformiste impénitent. Cet homme auquel on ne refuse pas, même aux Indes, une envergure spirituelle, fait litière de toutes les traditions. Position hérétique et originale, position dont il semble être, parmi les tenants contemporains de la spiritualité indienne, le seul et singulier représentant. Ce trait suffirait déjà à le désigner à notre attention.

Je ne songe pas un instant à nier que je sois d'accord, quant au fond, avec le contenu du texte de Krishnamurti que je viens de citer. Je considère que rites et cérémonies ne sont que distractions dangereuses à l'égard de ce que j'appellerai « l'unique essentiel » pour me servir d'une formule du R.P. Laberthonnière, avec qui j'ai eu autrefois d'émouvants rapports et dont j'ose dire qu'avec sa belle intelligence et sa profonde humanité, il reste pour moi la plus admirable figure de chrétien que j'aie connue.

J'ai dit mon accord, quant au fond, avec Krishnamurti. En ce qui concerne la forme, je ferai deux réserves. La première, c'est que, selon un autre mot du même Laberthonnière, on ne saurait refuser la bonne foi à personne. La seconde, c'est que je suis personnellement opposé à toutes les condamnations massives et sommaires, fussent-elles prononcées par Krishnamurti, à l'égard de qui j'entends conserver l'entière liberté à laquelle lui-même m'encourage. J'ajouterai, si paradoxal que cela puisse sembler, que Krishnamurti serait sans doute d'accord avec mes propres observations.

---

[1] **J'ai groupé sous ce titre des pages extraites d'une conférence que j'ai faite à Paris à la demande du Swâmi Siddheswarânanda et sous les auspices du Centre de Recherches Philosophiques et Spirituelles, dont l'animatrice est Mme Marie-Madeleine Davy.**

Dans sa version la plus complète, cette conférence a été publié en 1951 par Robert Linssen (édition « Etre Libre ») sous la forme d'un petit ouvrage intitulé « La pensée de Krishnamurti ».

Ces précisions, une fois apportées, j'espère que l'on estimera, avec moi, que j'ai mieux à faire que de me poser en arbitre dans le débat qui oppose Krishnamurti à ceux qui, très légitimement, peuvent s'estimer offensés par ses invectives. Et plutôt que de rester sur le plan d'une polémique, qui risquerait d'être stérile, il me semble bien préférable d'essayer de dégager la perspective, tout à la fois spirituelle et psychologique, en fonction de laquelle l'attitude d'un Krishnamurti est, sinon justifiée, du moins compréhensible.

Il se défend d'être un philosophe spéculatif et affirme que son message est le produit d'une expérience intérieure qu'il a vécue, et continue de vivre en permanence selon ses propres déclarations.

Si nous faisons abstraction des conditions particulières de son éveil spirituel, nous serions tentés de voir en Krishnamurti un mystique comparable à bien d'autres. Mais ce qui, de très bonne heure, apparaît caractéristique de sa réalisation spirituelle, c'est, comme en témoignent éloquemment les propos de lui que je viens de rapporter, la violence avec laquelle il se dresse contre l'autorité, l'assaut qu'il livre à la tradition.

D'aucuns pourront penser que Krishnamurti prend un malin plaisir à décocher aux représentants des religions organisées les traits dont il les crible. Tel n'est pas mon avis. Cette interprétation, d'ailleurs, s'accorderait mal avec la merveilleuse sensibilité que trahissent ses écrits poétiques et aussi avec le fait qu'il se montre très affectueux dans le privé avec ceux-là mêmes dont il attaque avec tant de violence, ex-cathedra, les doctrines ou les attitudes.

Non, il ne s'agît pas pour lui de ruiner l'autorité par esprit de démolition systématique et rageuse. Ce qu'il veut bien plutôt, c'est nous pousser à mettre en question les valeurs que l'autorité nous impose, quitte à les reprendre ensuite à notre compte si, après examen, nous les jugeons saines et correctes. Mais alors nous les prenons personnellement en charge, en connaissance de cause. Nous assumons la responsabilité effective de les avoir choisies. Nous les avons pour ainsi dire recréées, en nous-mêmes ; nous les avons faites vraiment nôtres, tandis qu'auparavant elles étaient comme des écailles étrangères plaquées sur la chair vive de notre esprit. Krishnamurti ne prend pas systématiquement le contre-pied des opinions communes et le doute même n'est pour lui que le moyen d'atteindre à une inébranlable certitude. Et non une chose à cultiver pour elle-même. En un mot, Krishnamurti, tout comme Sartre, insiste sur la nécessité de vivre une vie pleinement responsable, d'atteindre à cette entière et libre assomption de nos actes qui fait de nous une personne authentique, prenant lucidement en mains sa propre destinée. Le salut devient ainsi un acte de courage personnel. Une consigne, même pertinente, se révèle nuisible, si on l'adopte aveuglément, sans en pénétrer le sens, sans en saisir la nécessité. Elle contribue à créer une habitude d'action inconsciente, d'abdication paresseuse; à développer en nous une passivité qui fait que nous persistons indéfiniment dans l'erreur si, par malheur, quelqu'un d'autre nous y a fait une fois tomber.

Carlo Suarès rapporte qu'un jour quelqu'un demanda à Krishnamurti : « Dois-je quitter l'Église ? » Krishnamurti lui répondit : « Pourquoi devriez-vous quitter l'Église ?» L'autre comprit qu'on lui conseillait d'y rester. Il n'en était rien : Krishnamurti invitait seulement son auditeur à se rendre compte des vraies raisons de son acte. Sa réponse est caractéristique.

A ceux qui voudraient chercher dans l'autorité un abri contre leurs propres incertitudes, Krishnamurti démontre qu'un tel abri n'existe pas. Quelles que puissent être nos illusions sur ce point, nous restons le seul juge, le juge en dernier ressort de notre existence, de nos actes et de notre vérité. A un auditeur qui affirmait la nécessité d'une autorité spirituelle, Krishnamurti, à Auckland, répond en substance: « Vous dites qu'il vous faut un prêtre pour vous conduire à la vérité. Mais, *si vous ne savez pas ce qu'est la vérité, comment pouvez-vous être assuré qu'on vous y conduit ? Et, si vous le savez, quel besoin avez-vous d'un guide ?* » On sera tenté de voir, dans cette sorte de court-circuit logique, un pur jeu verbal qui, au mépris de toute vraisemblance, tendrait à ruiner tout le crédit que l'on peut accorder aux conseils d'autrui, toute la valeur qu'on y attache. Mais je pense que, par ce raisonnement à l'emporte-pièce, Krishnamurti entend mettre sous nos yeux cette vérité incontestable que c'est nous qui, en dernière analyse, sommes le souverain juge de toutes choses, même lorsque nous paraissons nous soumettre à une autorité, car c'est nous qui, consciemment ou non, nous faisons juge de la valeur de cette autorité pour notre direction personnelle. En sorte que

nous portons la responsabilité de tout et, en particulier, de ce que nous appelons nos certitudes. C'est un point que nous n'avons que trop tendance à oublier.

Parce que Krishnamurti secoue violemment les assises de l'autorité spirituelle, maints anarchistes ont cru voir en lui l'un des leurs. C'est peut-être une conclusion hâtive. Krishnamurti ne cherche pas dans sa lutte contre l'autorité ce que tant d'autres y trouvent, c'est-à-dire un motif d'exaltation personnelle. Il vise bien au-delà. C'est le salut éternel de l'homme qu'il a en vue, si je puis m'exprimer ainsi, et non un défi stérile aux pouvoirs établis.

Pour Krishnamurti, l'individu ne peut se libérer, spirituellement, que de l'intérieur, car, la personne, dans sa pleine notion, est, en essence, une solitude spirituelle. Aucune puissance étrangère ne peut donc l'installer, autoritairement et d'office, dans cette liberté intérieure qui est perfection. Et pour que l'homme puisse, par un acte intime, se libérer totalement ; pour qu'il puisse réaliser une complète conversion de ses conduites, il faut qu'il assume d'abord la totale responsabilité de ses actes et de sa vie, c'est-à-dire réalise une parfaite prise en main de soi par soi. Tant qu'il n'a pas fait cela, il n'agit pas vraiment. Ses actes ne sont pas vraiment siens, mais restent, en quelque manière, extérieurs à lui-même, aliénés. Il subit une sorte de fascination qui fait de lui, partiellement, non plus une personne mais un exécutant, un automate.

Il ne suffit pas, toutefois, que l'homme, pour son salut, ait pris en mains, délibérément, les rênes de sa vie. Il faut encore qu'il découvre la lumière qui éclairera son chemin solitaire. Et il ne peut faire cette découverte vivante qu'en repensant à neuf tous les éléments de son existence. A cet égard, le rejet krishnamurtien de l'autorité spirituelle ne vise à rien d'autre qu'à réaliser les conditions d'une réflexion libre et profonde; qu'à dresser, entre la pure résolution de l'esprit et la contamination des valeurs reçues, une sorte d'écran sanitaire. Ainsi la pensée peut devenir pareille à cette lampe, placée dans un lieu abrité, dont parle la Bhagavad-Gîta.

On voit par là que l'individualisme prêché par Krishnamurti n'est aucunement opposition à la société. Il ne tend ni à rompre ni même à relâcher les liens qui nous rattachent à autrui. Il se borne à faire de l'individu un îlot de recherche délibérée et solitaire au sein de l'océan furieux des opinions. Selon le mot de Krishnamurti, il consiste à délivrer l'esprit de l'encerclement de l'erreur. En somme, cet individualisme n'est qu'un esseulement de la pensée.

J'ajouterai que la liberté prêchée par Krishnamurti n'a rien de commun avec le fait de suivre d'aveugles impulsions. Elle exprime la condition de l'homme qui a cessé de s'abandonner à la facilité des imitations déformantes pour devenir un créateur; de l'homme qui, écartant toutes les surimpositions, a retrouvé la note pure de son être, sa vocation naturelle et originale, son génie propre, cette « unicité individuelle » dont parle Krishnamurti et qui ne constitue en aucune façon un égoïsme.

Ainsi, la libération spirituelle est vue par Krishnamurti dans une perspective de création, et tout ce qui tend à étouffer, à étrangler le créateur que nous sommes en puissance lui apparaît ipso facto comme un obstacle évident à cette libération spirituelle. De là ses imprécations contre les rituels et l'autoritarisme religieux qui, bien souvent, font de l'homme un automate de la pensée et de la dévotion, Krishnamurti est bien moins préoccupé de meurtrir ou d'abattre l'autorité spirituelle que d'arracher à ses prises l'individu vivant et responsable, seul qualifié, selon lui, pour atteindre à la libération véritable.

Il s'ensuit que la révolte de Krishnamurti n'a rien d'un mouvement d'humeur, ni d'un âpre défi personnel, mais s'alimente de graves raisons et, sous de rudes apparences, s'inspire d'un amour authentique. Il est bien vrai que, selon une pittoresque formule dont le Swâmi Siddheswarânanda s'est fait l'interprète, Krishnamurti a souvent l'air d'attendre ses auditeurs au tournant pour leur lancer des briques à la figure, mais la réponse à cette observation se trouve, à mon sens, dans cette affirmation de Claude Bragdon, que « *l'enseignement de Krishnamurti paraîtra désespérant jusqu'à ce que l'on s'aperçoive que ses coups ne visent que nos chaînes* ».

Je pense avoir dégagé en quelque mesure la signification du rejet krishnamurtien de l'autorité spirituelle. Je précise bien « spirituelle », car il ne fut jamais dans l'intention du penseur indien de faire le procès de toute autorité sociale, ni de se dresser contre les

organisations assurant la production, la distribution ou la mise en œuvre de tout ce qui est nécessaire à l'entretien de la vie ou à son expression normale.

KRISHNAMURTI ET LE PRÉSENT ÉTERNEL

Cette essence éternelle des choses que Krishnamurti désigne indifféremment par les mots vie, absolu ou réalité (avec ou sans majuscules) est décrite par lui comme essentiellement dynamique, se renouvelant perpétuellement. On pourrait dire qu'il a une conception héraclitéenne de l'infini. Son éternité est une mobilité éternelle, insaisissable à la pensée; un devenir hors du temps (en anglais: Timeless becoming). C'est, nous dit-il encore, un immuable changement.

Cette éternité ne peut pas être connue à la manière d'un objet. Elle ne peut être que vécue, « existée » dirait Sartre. Nous n'avons pas à attendre, ni même à espérer que la mort nous en ouvre les portes. Nous ne serons pas projetés en elle automatiquement, miraculeusement. Elle est à découvrir, par notre effort propre, ici et maintenant, dans le présent et non pas dans un lointain avenir. Elle est même, Krishnamurti se rencontre sur ce point, et sur bien d'autres, avec Louis Lavelle, l'éternel présent. Dans ce présent éternel, toute la réalité se trouve, pour lui, concentrée. Le reste est illusion, et il nous le montre dans une image saisissante et grandiose :

Le vent du désert, nous dit-il, balaie la trace du voyageur. Seul s'imprime le pas présent.
Le passé, le futur: du sable lissé par le vent.

Dès lors, pour vraiment vivre, pour atteindre, comme une fleur ouverte au soleil, notre suprême épanouissement nous devons vivre non pas au passé, ni à ce futur problématique que nous ne cessons de déduire du passé, mais au présent. C'est pour cela encore, et non pour le vain plaisir d'offenser ou de défier les autorités consacrées, qu'il nous exhorte, avec tant d'énergie, à rejeter le poids mort de ces traditions qui, en nous enchaînant au passé et en nous poussant autoritairement dans les cadres d'un avenir préformé, nous détournent doublement du présent vivant, de l'expérience fraîche et neuve.

Que telle soit bien la préoccupation de Krishnamurti, on en trouvera la preuve dans ce beau texte de lui, que M. Paul Andréota a pris pour épigraphe de son ouvrage « Evangéline » :

« *Pour vivre dans ce maintenant immédiat qui est l'éternité, il faut vous éloigner de tout ce qui est mesquin et appartient au passé ou à l'avenir. Vos espérances mortes, vos fausses théories, vos craintes, vos anxiétés, vos ambitions, vos dieux, tout doit disparaître*. »

Mais que l'on y prenne garde, le présent dans lequel Krishnamurti nous presse d'aller vivre est un présent aux profondeurs insondables, renfermant en soi l'essence de l'univers entier. Ce n'est aucunement le présent de l'imprévoyance, de l'impulsion brutale ou de l'irréflexion. Ce n'est pas davantage celui de la facilité ou de la licence.

Certes, Krishnamurti répètera à l'envi que le critère même de la libération est le fait de vivre spontanément, sans cet effort qui nous divise, qui installe en nous la contradiction, qui nous met en guerre avec nous-même. Mais la spontanéité dont il parle est une spontanéité intelligente, qui suppose une intense concentration de l'esprit. Elle est aux antipodes du divertissement. Elle résulte du fait que, chez le libéré, et c'est en cela que consiste proprement la libération, la vie, considérée comme substrat permanent de toutes les existences, s'est délivrée de ses limitations antérieures. Nettoyée de toutes les réactions en lesquelles s'emprisonnait sa spontanéité naturelle, elle devient dès lors action pure, c'est-à-dire pure création. Ce point apparaîtra clairement quand j'aurai dit ce que Krishnamurti entend par « réactions ».

Une éducation conformiste, résultat de traditions accumulées, a enlisé notre pensée dans les ornières du passé, en même temps qu'elle canalisait nos désirs naissants vers des objectifs conventionnels. Elle nous a appris à sérier, à classifier les êtres et les circonstances, à les répartir entre les cases d'un immense fichier, comme des espèces zoologiques. Simultanément, elle nous a dicté, pour chaque cas, une réponse toute prête, stéréotypée, mécanique. De ce fait, nous avons perdu la conscience vive des êtres et des événements. A

travers le grillage des définitions apprises, nous ne distinguons plus leurs contours réels. Nous les stylisons, nous les simplifions. Nous substituons à leur complexité vivante, à leur mystère, des schématisations intellectuelles, rassurantes ou commodes; de la même manière que, selon Bergson, nous remplaçons la durée vivante par un espace figé.

Nous vidons ainsi autrui de sa réalité humaine, de son authenticité propre, de cet indéfinissable quelque chose qui le rend unique et fait de lui une personnalité vivante, une présence originale. Nous le réduisons à n'être plus qu'un objet de série, aux incitations duquel nous répondons en automates.

Or, à chaque instant, ainsi que Sartre l'a bien vu, nous tendons à imposer aux autres, comme un fait intime, la définition que nous nous formons d'eux; nous tendons à les jeter vivants dans le moule de nos interprétations. En sorte que, par le jeu des réciprocités, nous nous transformons les uns les autres en de pauvres automates, dont la vie devient terriblement creuse. Et notre prétendue action n'est que réactions apprises. Répondre d'une façon systématique, machinale, inconsciente, aux actions des êtres et des circonstances, c'est, précisément ce que Krishnamurti appelle « réagir ». Et c'est bien réagir, en effet, à la manière d'une espèce chimique, et non d'un être vraiment conscient et responsable.

En se libérant de cette surcharge du passé, de ces réactions appauvrissantes, la vie devient, chez le libéré, action pure. Alors chacun des actes qui ponctue le cours de cette existence éveillée est une création vivante, une invention. C'est une réponse toujours lucide, constamment « personnelle », aux sollicitations du présent. Êtres et choses sont directement saisis, appréciés en eux-mêmes, par une intelligence éternellement tendue, pénétrante. Ils se trouvent chaque fois pensés à neuf et à vif, sans référence aux critères conventionnels. C'est dire que chaque acte du libéré est perpétuelle renaissance, recommencement à zéro. C'est l'acte d'un être qui brûle incessamment son passé, maintenant ainsi son esprit dans un état de fraîcheur, de vacuité créatrice. La vie dans le présent, pour un tel être, n'est pas une vie de facilité mais d'intensité. Krishnamurti nous le dit :

« Il vous faut vivre appliqué, concentré, ardent, dans chaque acte, chaque pensée, chaque amour, entièrement concentré sur ce moment du temps, qui n'est ni distant ni proche, ce maintenant qui est l'harmonie de la raison et de l'amour. »

Cela suppose un éveil extraordinaire, écrasant.

KRISHNAMURTI ET LES RITUALISMES

A la lumière de ces lignes, nous pouvons voir le vrai visage de l'anti-ritualisme de Krishnamurti : c'est un ritualisme dont les cadres ont éclaté jusqu'à couvrir la vie entière.

Pour Krishnamurti, la libération ne consiste pas à faire des choses singulières, artificielles, inusitées, mais à faire extraordinairement des actes ordinaires, à faire n'importe quoi avec la suprême attention qu'apportent les ritualistes à accomplir leurs exercices solennels et spécialisés. « Considérez chaque événement de votre vie comme s'il devait provoquer une crise en vous », dira Krishnamurti à ses auditeurs. Les adeptes des religions organisées ont choisi de faire, avec une application le plus souvent absente de leur conduite ordinaire, des gestes insolites et plus ou moins factices qui, en bien des cas, confèrent au moi une manière de distinction et d'éclat, lui fournissent des occasions de définition et d'orgueil. Accomplir avec ferveur des actions communes, c'est beaucoup moins voyant et remarqué. Cela ne fournit aucun prétexte d'affirmation personnelle et spectaculaire. Vivre une destinée simple, fût-ce avec une immense richesse intime, ne semble pas original.

Mais Krishnamurti nous rappelle opportunément que *ce qui importe*, en dernière analyse, *ce n'est pas ce que l'on fait mais la manière dont on le fait*. En réalité, en rejetant les rites inventés exprès, et en invitant ses auditeurs à épuiser la substance et la signification des actes communs, il fait de la vie entière, de tous les gestes naturels de la vie, les éléments d'un immense rituel immédiat; du plus simple, du plus grandiose et du plus efficace de tous les rituels. Du plus efficace, parce que, ici, l'efficacité individuelle et l'efficacité sociale se rejoignent, parce que ce rituel permanent est persévération de vie intense et que, directement en rapport avec les conduites individuelles, il constitue d'emblée une morale. Cette

gigantesque attention à la vie totale transcende infiniment toute application intermittente et fragmentaire à des actes suggérés.

Krishnamurti repousse encore les cérémonies et les rites parce que la libération, telle qu'il la conçoit, n'a rien à voir avec les stimulations que beaucoup recherchent à travers ces cérémonies et ces rites, et qu'ils pourraient aussi bien trouver au moyen de n'importe quels excitants vulgaires. Il insiste sur le point que les participants à ces rites cherchent bien moins la libération pour elle-même que pour les satisfactions qu'ils en attendent. Ils deviennent ainsi hypocrites, comme ces croyants qui s'intéressent aux faveurs de Dieu bien plus qu'à Dieu même. Et la libération, qui se refuse à des mains cupides, leur échappe indéfiniment. Ils tournent le dos à sa générosité. Ces chercheurs de plaisirs spirituels rejoignent en essence les chercheurs de plaisirs matériels, comme l'avait bien vu Saint Jean de la Croix et comme il l'a noté, pour notre édification, sur la symbolique gravure par laquelle s'ouvre sa « Montée du Carmel ».

J'ai parlé tout à l'heure des traditions qui inspirent une éducation conformiste. Je ne voudrais pas que l'on pense que ces traditions sont dénuées, à mes yeux, de toute valeur. On peut raisonnablement admettre que la tradition est un mélange de vérités précieuses et d'erreurs épouvantables. Par elle nous participons simultanément à la sagesse et à la folie de tous les temps. Si elle nous apporte des lumières admirables, elle représente, à d'autres égards, une sorte de crasse millénaire, intellectuelle et morale, dont chaque génération frotte consciencieusement la génération suivante.

Je n'oublie pas, en tout cas, que c'est par la tradition que l'humanité est, selon un mot célèbre, pareille à un homme qui apprend toujours et ne meurt jamais. Sans elle, un Krishnamurti serait inconcevable et sans doute l'a-t-il voulu marquer lorsqu'il a écrit, dans un de ses poèmes :

« J'ai pulvérisé le rocher sur lequel j'ai grandi. »

Au cœur de l'éternité que Krishnamurti nous propose, ne se dissimule, je l'ai déjà noté, aucun Dieu personnel. « Savoir, dit-il, que la connaissance de la vérité est dans le présent, qu'il n'y a pas d'être suprême extérieur à cette réalité qui est dans l'homme, et que cette réalité ne connaît ni le temps, ni la division, ni l'unité ni la séparation, c'est le commencement de la sagesse. » Et il affirme ailleurs : « *Il n'y a pas d'autre Dieu que l'homme purifié et devenu parfait*. » Que l'on ne comprenne pas toutefois cette dernière assertion comme signifiant que l'individu, en tant que moi, en tant que personnalité phénoménale et sociale, est Dieu. Pour Krishnamurti, Dieu n'est pas une réalité extérieure à découvrir, mais un état de conscience à réaliser. Il est donc vain, selon lui, de s'agenouiller devant un Dieu conçu comme une sorte de moi agrandi à l'échelle cosmique.

KRISHNAMURTI ET L'AMOUR VÉRITABLE

Infiniment sensible à toutes les formes et manifestations de la beauté, ainsi qu'à la beauté sans forme ; épris d'art, et lui-même poète, Krishnamurti ne professe pas que la vie terrestre soit mauvaise et n'affiche aucun mépris pour le corps. Il ne fait pas de l'abstinence sexuelle la condition sine qua non de la plus haute réalisation spirituelle. L'univers sensible ne lui apparaît pas comme un mirage de la mâyâ shankarienne. Toutes choses, nous dit-il, sont réelles ; ce qui est illusoire, ce sont les valeurs que nous leur attribuons. Et tout notre effort doit être orienté en vue de découvrir les vraies valeurs, les valeurs éternelles des choses ; c'est-à-dire notre plus profond, notre vrai désir. Selon lui, il ne s'agit pas, en effet, de tuer le désir mais de l'empêcher de se satisfaire dans l'illusion.

Pour Krishnamurti, l'amour véritable, qui est le terme auquel peuvent nous conduire les expériences communes de l'amour, n'est pas un rapport entre deux êtres, quels qu'ils soient ; c'est un état d'être, une sorte de soleil intérieur et permanent dont les rayons peuvent être braqués sur n'importe quel passant qui, dès lors, est vu à leur lumière. Cet amour, nous dit Krishnamurti, est pareil à la rose qui répand son parfum sur tous ceux qui l'approchent. Il ne se préoccupe pas d'aider les autres, il les aide du fait de son existence même, tout comme la rose et le soleil. Cet amour, qui peut s'adresser à n'importe quel objet, est libre de tout objet.

Et, réciproquement, il laisse libres ses objets. Son existence éternelle n'est pas subordonnée à la présence ni aux sentiments propres d'un être choisi. Il est don pur et offrande véritable, parce qu'étant lui-même sa propre plénitude, il n'attend rien de son objet en retour de la lumière et de la tendresse qu'il lui accorde. Un tel amour nous remet en mémoire le mot de Jésus disant que son Père céleste fait luire son soleil sur les bons comme sur les méchants. Il ne consiste pas à aimer tout le monde, d'un amour abstrait, mais à accorder à chaque survenant la même qualité d'affection. Il n'a rien de commun, d'autre part, avec cette vénération qui élève un être particulier sur un piédestal, en abaissant simultanément tous les autres. Quelqu'un ayant voulu se prosterner devant Krishnamurti, alors qu'il se trouvait dans un restaurant, en Allemagne, il prit ce dévot par la main et, le conduisant devant la servante, lui dit : « Agenouillez-vous devant la gretchen, ce sera beaucoup mieux. »

La conception que se fait de l'amour Krishnamurti n'a rien de spéculatif. Elle est divinement simple et naturelle. Caractéristique est cette réponse qu'il fera à un auditeur: « Quand vous cherchez une explication de l'amour, c'est une explication surnaturelle qu'il vous faut. A quoi bon, quand l'amour humain suffit à nous enseigner ce qui est nécessaire ? »

On voit que, selon Krishnamurti, et à l'encontre du préjugé universel et invétéré, l'attachement dans les rapports, qui nous vaut tant de douleur à l'occasion de la trahison ou de la mort de l'être aimé, est la négation même de l'amour et témoigne simplement de notre indigence intérieure. En réfléchissant profondément et honnêtement, nous reconnaîtrons que c'est Krishnamurti qui a raison et que les amours ordinaires ne sont le plus souvent que marchandages subtils ou grossiers, esclavage, exploitation et emprisonnement réciproque.

A un auditeur, Krishnamurti répond: « Vous demandez pourquoi je ne parle pas d'amour et de compassion. La fleur parle-t-elle de son parfum ? Elle EST, simplement... Nous ne discutons pas de la lumière du soleil, elle est là; nous sentons sa chaleur et nous percevons sa pénétrante beauté. Ce n'est que lorsque le soleil est caché que nous discutons de son éclat. Il en est ainsi de l'amour et de la compassion. »

Pour Krishnamurti, cet amour dont il nous parle, et qui est sans objet propre, donc sans inclination préférentielle, est à la racine de l'immortalité vécue. Nous en avons la révélation saisissante dans cet avertissement qu'il nous adresse: « Tant que vous dites, j'aime celui-ci, je n'aime pas celui-là, il y a pour vous mort et solitude. » A la lumière de cela, nous pouvons comprendre cette affirmation, qui revient souvent sur ses lèvres, que « l'amour est à lui-même sa propre éternité » et nous arrivons à cette notion fort curieuse que notre expérience du temps se trouve liée à une disposition élective de notre sensibilité.

Si Krishnamurti va à l'encontre de l'opinion commune quand il nous dit que, là où l'attachement existe, il n'y a pas d'amour, il malmène plus rudement encore cette même opinion quand il soutient que, là où il y a effort et mérite, il n'y a pas vertu.

Rien, pourtant, n'est plus certain; et il devrait sembler superflu qu'on y insiste. Si je fais effort pour me contraindre à la vertu, pour en accomplir douloureusement les gestes, c'est que quelque chose en moi résiste à cette vertu même que je prétends incarner. Je ne suis donc pas entièrement vertueux. La vertu n'a pas pour moi un attrait total, irrésistible, mais j'en attends quelque chose dont je consens à payer le prix. Ce sont là, nous dit Krishnamurti, des ruses d'esprits perdus à la poursuite d'un bénéfice.

Il est impossible d'être pleinement quoi que ce soit quand on est contradictoire. « Quand vous êtes contradictoire, insiste Krishnamurti, qui se rencontre ici avec Sartre, vous ne pouvez pas être honnête. » L'homme vraiment vertueux, et par-là vraiment naturel, ce n'est pas celui qui résiste victorieusement à une tentation qu'il éprouve, c'est celui qui ne peut plus être pris au piège de la tentation parce qu'il en a réalisé, avec tout son être, la vraie nature. Un tel homme ne possède pas la vertu à la manière d'un bien sensible qu'il aurait saisi et détiendrait, avec effort et orgueil, comme une source de profit : il est cette vertu même.

LES OPPOSÉS ET LA VERTU

Krishnamurti démasque dans ce qui précède, une illusion profonde qui est celle des opposés : beaucoup de personnes, qui pensent lutter contre l'esprit de possession en acquérant de la vertu, font de cette vertu une possession nouvelle et sont prises au filet de leur propre aveuglement. Leur prétendue victoire sur elles-mêmes n'est alors qu'un échec subtil et insoupçonné.

Ainsi, des attitudes qui paraissaient s'opposer et s'exclure, à un certain niveau d'observation, se révèlent équivalentes à un niveau supérieur, correspondant à une vision plus subtile.

Par ce qui précède, on voit encore que, pour Krishnamurti comme pour les Bouddhistes, il n'y a qu'un seul péché: l'ignorance, la nescience. Ce qui nous libère de façon certaine, définitive, ce n'est pas le renoncement que l'on s'impose avec effort et en déchirant l'unité de son être, c'est l'intelligence de notre condition véritable. Nous pouvons, pour reprendre une image de Krishnamurti, être tentés de jouer avec un serpent venimeux quand nous ne savons pas ce qu'il est. Mais, si nous le savons, nous n'avons aucun désir de nous rapprocher de lui, ni aucun mérite à en rester distant.

Dans la présentation générale de la pensée de Krishnamurti j'ai montré que toute « vertu » consciente d'elle-même était sa propre négation insidieuse.

Dans ces conditions on ne manquera pas de demander: « Mais alors, en quoi consiste donc, pour Krishnamurti, la vertu véritable ? Il répondra, par exemple, que selon lui, la modestie consiste « à ne pas savoir que l'on est distinct d'autrui ». Réponse aussi simple que profonde et qui désarme toute critique. Elle revient à dire que la vertu ne consiste pas à s'affirmer quelque chose, mais « à être comme rien ». « *Soyez rien*, nous dit Krishnamurti, *la vie devient alors extraordinairement simple et belle*.[1] » Mais bien peu d'esprits sont capables de saisir la poétique grandeur d'une pareille formule. Elle ne renferme rien en elle qui puisse séduire l'homme superficiel, l'homme qui veut à tout prix être quelque chose.

Toute notre vie, nous assure Krishnamurti, est empêtrée dans ce stérile effort contre l'opposé que l'on appelle « poursuite de l'idéal », et dont le vrai mobile est l'incurable désir, le désir malsain de gagner quelque chose quand ce n'est pas celui de se protéger contre la douleur qui s'attache aux conduites réputées vulgaires.

Nous n'accomplissons pour ainsi dire jamais un acte pour lui-même. Nous visons quelque chose d'autre à travers lui, un futur qui se reforme indéfiniment et nous échappe toujours, en sorte que notre présent, qui devrait être plein et vivant, reste éternellement creux, décevant et misérable ; une attente infinie, traversée de loin en loin d'éclairs fascinants.

Nous passons, nous dit Krishnamurti, du désir d'un chapeau à celui d'une femme, puis à celui de Dieu et nous pensons avoir fait par là un grand progrès. En réalité, notre désir n'a fait que changer d'objet et nous restons pris dans le cercle du désir, c'est-à-dire dans le cercle de l'insatisfaction, de la douleur.

Ainsi Krishnamurti fait le procès des conceptions communes d'idéal et d'évolution, celle-ci n'étant, en définitive, que le glissement éternel du désir à la surface des objets; glissement qui ne saurait nous conduire à cette rupture soudaine et authentique du cercle du désir, qui constitue proprement la libération.

« Pour moi dit-il, il n'y a qu'une vérité, la délivrance de la soif intérieure. Tout le reste n'est qu'une illusion, infinie dans ses variétés, ses gloires et ses distinctions. Le saint, le pécheur, l'esclave, le conquérant, l'homme de vertu et d'accomplissement spirituel sont tous pareils, dans leur illusion, s'ils sont enracinés dans leur soif intérieure. Un espace et un temps immenses peuvent les séparer l'un de l'autre, mais le saint qui a évolué en s'éloignant du pécheur n'a fait que progresser de l'illusion du plus bas vers l'illusion du plus haut. »

LA CONSCIENCE DE SOI ET LA PEUR

On notera que, dans son assaut contre les idéaux (« Un idéal est toujours quelque chose qui n'est pas » déclarait-il récemment, avec un ironique bon sens), Krishnamurti n'épargne

---

[1] **Notes of Group-discussions, Madras, page 102.**

Que l'on ne s'y trompe pas! Le « Soyez rien! » de Krishnamurti n'est pas la formule de l'humilité chrétienne. Il ne s'agit pas de posséder une humble notion de son être, de le sentir infirme devant une Réalité qui serait dotée d'une souveraine grandeur. Il s'agit d'en perdre toute notion, tout sentiment distinctifs, d'arriver à un point où toute définition, toute qualification personnelles s'évaporent, en sorte que toute comparaison cesse, favorable ou défavorable. C'est un état qui est au delà, tout à la fois, de l'humilité et de l'orgueil ; qui est sans rapport avec l'une ou l'autre de ces attitudes et ne renferme aucun élément sur lequel elles pourraient se fonder. Dans un pareil état, le sujet, peut-on dire, est désencombré de soi, de sa présence propre. Il n'est pas rien par rapport à quelque chose, mais rien absolument, parce qu'il est absent à lui-même.

même pas la non-violence (j'entends la non-violence comme idéal et non pas en tant qu'attitude effectivement vécue). Il affirme que ce n'est pas en cultivant l'idéal de la non-violence que l'on pourra instaurer la paix dans le monde, mais seulement quand l'individu sera capable d'embrasser la violence elle-même dans une compréhension compatissante.

Krishnamurti se flatte d'avoir atteint la vérité, mais cette vérité dont il nous parle ne se laisse pas réduire à une formule intellectuelle: c'est une présence vivante, un nouveau nom de la vie même. Et parce qu'elle est cette présence vivante, elle ne peut pas être objectivement connue. Pas plus que l'éternité avec laquelle elle se confond. Si nous demandons à Krishnamurti pourquoi il en est ainsi, il nous répondra, avec une singulière profondeur :

« Vous ne pouvez connaître que quelque chose qui est passé. Il vous est impossible de connaître (*avec l'intellect seul*) quelque chose de réellement vivant. Vous ne pouvez analyser, « connaître » votre pensée que lorsqu'elle n'est plus. Vous ne pouvez connaître une chose vivante car, à chaque instant, elle est vivace, vitale, créatrice. S'il vous plaît, voyez l'importance de ceci, car la vérité n'est pas une chose qui puisse être connue. »

Il n'y a, en effet, de connaissance objective que du passé, même dans l'ordre matériel, et, ainsi que l'a dit excellemment M. Paul Guillaume, toute introspection est une rétrospection. Quand, dans la conscience de soi, le moi tente de se saisir lui-même, il n'atteint que son propre passé. Sur le plan de la connaissance, sujet et objet sont, par définition, disjoints, et nous sommes éternellement condamnés à marcher, pour ainsi dire, derrière nous-mêmes sans jamais pouvoir rattraper notre réalité vivante. Une parfaite coïncidence avec nous-mêmes supposerait une sorte d'intuition de notre présent immédiat, qui se trouverait alors saisi, ou plutôt « existé », sans intervention de cette analyse discursive qui nous rejette toujours au passé. Cette intuition, qui est perception de la signification de l'acte au sein de son accomplissement même, et non après coup, par une réflexion tardive et toujours dépassée par le jaillissement continu de ses objets successifs, cette intuition, dis-je, est sans doute ce que Krishnamurti appelle « lucidité » (en anglais « Awareness »), cette dernière étant seule capable, selon lui, de nous ouvrir les portes de la connaissance effective de nous-mêmes, de notre actualité vivante. Il n'a aucune estime pour les procédés introspectifs qui de son point de vue, ne font que limiter l'action, de même que l'analyse d'un sentiment intense entraîne sa destruction, et n'ont pas de valeur vraiment révélatrice. Ni, par conséquent, libératrice, puisque, pour Krishnamurti, le chemin de la libération - pour autant qu'on puisse parler ici d'un chemin - passe par la pleine connaissance de soi. Et il se rencontre avec le Maharshi pour dénoncer comme illusoire toute connaissance qui n'est pas d'abord fondée sur celle de soi.

La solution effective et durable de nos difficultés vitales, des problèmes intéressant notre conduite, ne peut être obtenue, d'après Krishnamurti, par aucune méthode mais seulement par l'éveil en nous d'une intelligence ou intuition créatrice qui pénétrant constamment la signification du milieu, nous rend libres de ce milieu, quel qu'il soit. Cette intelligence apparaît comme une synthèse de l'émotion et de la pensée communes, de la raison et de l'amour. Cette synthèse, qui transcende les termes qu'elle unit, ne diffère pas d'ailleurs de cet amour indépendant de son objet que j'ai évoqué plus haut.

C'est parce que nos émotions sont sans cesse divorcées d'avec nos pensées que nous ne vivons pas vraiment, que nous n'atteignons pas ce degré de présence au monde et d'intensité d'où surgiraient, spontanément, des réponses toujours efficaces aux situations qui nous sollicitent. En d'autres termes, nous ne sommes pas en entier dans nos actes, nous les accomplissons dans un état de division de nos puissances et de distraction. Ils deviennent dès lors incomplets, inappropriés, et nous laissent un sentiment d'insatisfaction qui, renaissant indéfiniment des tentatives mêmes que nous faisons pour le réduire, devient inépuisable. Ainsi sommes-nous constamment obsédés par un futur qui ne cesse de se reformer et l'on pourrait dire, paraphrasant un mot de Pascal, qu'attendant sans cesse de vivre nous ne vivons jamais.

Il s'ensuit que nous restons perpétuellement enveloppés dans le tissu de ces mémoires cicatricielles qui, s'attachant à nos actions manquées, suscitent en nous ces « réactions de terminaison », dont parle Pierre Janet, se rencontrant ici avec Krishnamurti. Selon ce dernier, le faisceau de ces mémoires cicatricielles constitue la substance même du moi empirique, de ce moi que nous saisissons quand nous avons conscience de nous-même. On voit, par ce qui

précède, que ce moi, qui se réduit à une conscience d'obstruction et d'échec, consacre notre esclavage à l'égard du temps. Il est ce résidu, des actions incomplètes d'hier, qui s'interpose comme un barrage entre nous-même et notre éternel accomplissement.

Qu'il en soit bien ainsi, on le vérifie, négativement, en observant que, dans les états de plénitude, le sentiment du moi est absent. « Quand vous êtes réellement heureux, profondément amoureux, nous dit Krishnamurti, il n'y a pas de « vous ». I1 y a cette extase du bonheur, ou cet immense sentiment d'amour. Je dis que c'est cela le réel, tout le reste est faux. »

Nous découvrons par là une nouvelle et stupéfiante définition de la libération : c'est un état dans lequel toute conscience explicite de soi a cessé, parce que la contradiction s'est dissoute qui, au sein du sujet, donnait naissance à chacun des termes indispensables à la conscience commune de soi: l'observateur et l'observé. On comprend maintenant pourquoi Krishnamurti, en parvenant à la libération, a perdu jusqu'à la conscience distincte de lui-même.

Mais si, dans l'état de libération, nous ne sommes plus conscient, explicitement, de nous-même, c'est parce que nous sommes plus que conscient de nous-même[1]. Un tel état n'est donc pas destruction effarante, mais perfection et parachèvement de la conscience.

Auparavant, il y avait un nous-même que nous distinguions de la conscience que nous en avions. Maintenant cette distinction se trouve abolie, dépassée : être et conscience d'être, penseur et pensée, se sont rejoints, toute division, dissimulation ou contradiction interne a cessé. Rien ne se perd, tout s'unifie. La fusion des termes en efface la notion distincte, mais non la réalité. Elle ne détruit pas le contenu de l'être mais le rend transparent.

Nous nous perdons de vue parce que nous nous sommes suprêmement atteint, parce que cette perpétuelle marche en arrière de nous-même sur la route du temps, qui caractérisait la conscience de soi, a pris fin. Ainsi, cette perte apparente de la conscience de soi est le sommet de la conscience. Elle témoigne du rassemblement de notre être, de la victoire remportée sur la misère de notre division. Bien loin que cette condition soit effrayante, elle est, nous dit Krishnamurti, la condition dans laquelle toute peur a cessé. Et c'est parce que l'homme libéré réalise pleinement sa propre originalité créatrice qu'il cesse d'en être conscient.

Ainsi, dans la conception de Krishnamurti, cette conscience de nous-même, à laquelle nous nous accrochons si désespérément, est conscience d'un obstacle à notre plénitude. Mais, à nos regards abusés, cet obstacle prend le visage de cette plénitude même qu'il nous interdit. De ce mur, qui nous sépare de la vie libre, nous faisons le fondement de notre vie. Sa raideur obtuse est prise par nous pour une solidité massive et substantielle, objective; pour la garantie même de notre durée propre.

Selon la remarque de Krishnamurti la conscience de soi ne surgit pourtant que lorsque nous sommes lésés, entravés. Elle n'est ainsi que la soif de notre épanouissement. Et cette soif est insatiable, car elle ne cesse de vider le présent au profit d'un éternel futur. Dépouillant nos actes de leur signification intrinsèque, les réduisant à n'être que des moyens en vue d'une fin jamais atteinte, elle entraîne la terreur de la mort, de la mort qui peut nous empêcher d'atteindre cette plénitude qui nous hante et dont, par le désir même que nous en avons, nous ne cessons de rejeter dans l'avenir la possibilité.

Krishnamurti nous montre ainsi dans le moi un processus d'aveuglement permanent et de misère permanente; un conditionnement initial de la conscience, qui ne cesse de se reformer lui-même à la faveur d'interprétations ignorantes qu'il entretient; un cercle vicieux qui, enraciné dans l'imposition pédagogique des erreurs du passé, ne cesse de se reconstituer, en dépit de tous les soufflets de l'expérience. Ce processus est inséparable d'une peur profonde, d'une peur qui est à l'origine de toutes les autres et que Krishnamurti appelle, pour cette raison, fondamentale.

Cette peur n'est que l'ombre portée, l'ombre fatale de la limitation consciente. Le moi, en effet, qui est conscience de limite se saisit comme un îlot perdu dans ces océans sans bornes

---

[1] **" Consciousness itself is the I", nous dit Krishnamurti.**

de l'espace et de la durée dont il s'est forgé lui-même la notion. Cette perception qu'il a> plus ou moins obscurément, de sa condition, fait de lui une détresse vivante et inavouée, en même temps qu'elle le pousse à rechercher indéfiniment une sécurité qui ne cesse de le fuir. Il tente vainement d'agrandir son exiguïté première, de consolider sa faiblesse tragique et, pour cela, il se met à accumuler, avec une frénésie cruelle, les matériaux les plus divers qu'il trouve à sa portée ; à tyranniser les êtres pour étendre l'empire de sa volonté. Mais la conscience lui vient toujours que l'appropriation la plus impudente et la plus enragée ne saurait vraiment modifier le rapport entre lui-même et le cadre infini, toujours débordant, dans lequel il ne cesse de se situer. Ainsi, tout son effort d'agrandissement personnel, qui déchire et ensanglante le monde, n'est finalement qu'évasion stérile, poursuite fatigante d'une sécurité fantôme, fuite absurde devant la perception franche de sa condition véritable. Cette perception seule, nous dit Krishnamurti, peut mettre un terme à ce tourment aigu et auto-créateur que nous nous condamnons à être; briser cet aiguillon que, sans le comprendre, nous utilisons pour nous harceler nous-mêmes indéfiniment.

LE PROBLÈME DE L'EFFORT

Je signalerai ici la liaison entre l'effort pour posséder quelque chose et l'effort d'imitation d'un modèle. Vouloir posséder quelque chose, c'est vouloir réaliser un modèle de soi en tant qu'être-possédant-cette-chose. Le circuit de l'imitation, la poursuite infinie du « devenir-quelque-chose », et le circuit possessif ne sont donc qu'un seul et même circuit. Et l'on voit par là combien est cohérente la position de Krishnamurti. Il n'y a de paix et d'accomplissement pour la conscience que si, abandonnant le processus horizontal et futile du « devenir-quelque-chose », elle s'élève, en quelque sorte verticalement, jusqu'à un pur être, qui est en même temps action pure.

On objectera qu'au dire même de Krishnamurti, cet être-là est encore un devenir. Certes, mais c'est un devenir pur, un devenir spontané, le devenir créateur de la vie, et non le devenir de l'imitation d'un modèle, lequel, déployant sans cesse devant nous un avenir de stimulation, de fascination, ne cesse de nous arracher à l'éternelle plénitude du présent vivant.

Une des originalités de Krishnamurti, apôtre conséquent de la spontanéité, c'est d'affirmer avec insistance qu'aucune intervention délibérée volontaire, telle qu'on la conçoit communément, ne peut mettre un terme à ce cycle de conditionnement d'où ne cessent de surgir, inséparablement, la conscience de soi et la douleur. La raison qu'il nous en donne est fort simple: la volonté de briser ce cycle surgit elle-même du conditionnement qu'elle devrait rompre, car elle s'enracine dans ce désir de gagner quelque chose qui est la caractéristique même du moi. Ainsi, *cette volonté peut amener des « changements DANS la conscience », mais non pas un « changement DE conscience »* (les expressions « changements DANS la conscience » et « changement DE conscience » sont de Krishnamurti).

« C'est la vérité qui vous libère, dit Krishnamurti, et non votre effort pour vous libérer. » Langage qui fait singulièrement penser à la parole chrétienne: « Sachez la vérité et elle vous délivrera. »

Au surplus, les efforts volontaires et délibérés par lesquels nous espérons, en nous contraignant cruellement, parvenir à une prétendue perfection, ne constituent, en réalité, qu'une tentative de nous conformer à un modèle et entretiennent une ignorance profonde de notre nature véritable. Nous sommes si occupés à devenir quelque chose d'autre que nous ne parvenons jamais à savoir exactement ce que nous sommes. Ainsi, nous vivons dans une perpétuelle illusion.

D'ailleurs, tous nos efforts volontaires, n'aboutissent qu'à instituer des comportements rigides qui ne cessent de nous mettre en conflit avec les circonstances changeantes, avec tout ce qui, en nous-même ou hors de nous, échappe à notre contrôle. Dès lors, ces comportements se font périodiquement détruire, nous obligeant à d'interminables et laborieuses reconstructions. En sorte que nos efforts volontaires créent indéfiniment leur propre et pénible nécessité.

Enfin, lorsque les trouvant indésirables, nous comprimons nos tendances dans une direction, elles se dilatent subrepticement dans une autre. Et notre malaise, dont nous ne recherchons pas la cause véritable, ne fait que changer de forme et de niveau. C'est dire que notre effort pour le dissiper vraiment n'aboutit jamais et que nous n'en avons jamais fini de

lutter contre nous-même, donc de nous diviser, de nous fragmenter, de maintenir en nous cette contradiction qui n'est qu'un autre nom de la conscience de soi.

Pleinement formulée par Krishnamurti aux environs de 1938, cette thèse de la stérilité de l'effort volontaire, commun, apparaît déjà, dans ses écrits antérieurs, comme une extension de vues que Sartre et Merleau-Ponty ont tout récemment exprimées. Elle est au principe de l'hostilité que manifeste Krishnamurti à l'égard de cette méditation qui est forcement de l'esprit dans une direction particulière et préméditée. Elle n'est, semble-t-il, qu'un aspect d'une thèse plus générale affirmant la stérilité, dans l'ordre spirituel, de toute tentative qui fait jouer à l'une de nos puissances (volonté, intelligence ou émotion) un rôle majeur et privilégié.

Doit-on conclure de ce qui précède que Krishnamurti déconsidère tout effort ? Ce serait, je crois, une conclusion excessive, Krishnamurti établit en fait une distinction entre deux sortes d'efforts : l'un qui procède de la volonté de désir ou de satisfaction ; l'autre qui naît de la volonté d'intelligence. Il faut comprendre ici : d'intelligence de soi.

KRISHNAMURTI ET LA PHILOSOPHIE

Il ne m'est pas possible de m'étendre davantage sur la solide et profonde analyse faite par Krishnamurti de la condition humaine. Cette analyse, qui prolonge et parachève celle que le Bouddhisme avait déjà amorcée, saisit sur le vif, par des moyens d'une simplicité et d'une acuité déconcertantes, nos agissements quotidiens et en exprime le suc impitoyablement. Elle désarme, par des remarques d'apparence presque naïve, les objections les plus solides que nous pensions pouvoir formuler. Ce sont des flèches si acérées qu'on n'en distingue pas la pointe. Leur subtilité dissout les arguments adverses avant même qu'on l'ait reconnue. Cela semble inoffensif mais, en y regardant de près, on y découvre, selon le mot de J. de Weltheim, une sorte d'énergie intranucléaire à l'état pur.

En comparant le texte, en quelque sorte statique et métaphysique, que j'avais cité au début, et qui date de 1930, avec les développements récents que je viens de résumer, on peut voir que la pensée de Krishnamurti, où les considérations sur le temps prennent maintenant une si grande place, est devenue une analyse des conditions de l'action du moi au sein de ces cadres de l'espace, du temps et de la causalité, qui sont à la fois les créations de ce moi et le pilori de son supplice. C'est dire que la pensée de Krishnamurti, tout au moins dans son expression, s'est singulièrement rapprochée de celle des penseurs occidentaux d'aujourd'hui.

Cette pensée, j'y insiste, est fort peu métaphysique. Krishnamurti se rencontrerait sans doute avec Jules de Gaultier pour dire que si la recherche métaphysique est la plus passionnante de toutes, c'est parce qu'elle est la plus vaine. J'irais même jusqu'à dire qu'il a un tour d'esprit anti-métaphysique, ce qui n'exclut pas que d'autres puissent découvrir une métaphysique dans ses écrits. Pas plus que le Bouddha, auquel il fait souvent penser, Krishnamurti n'est obsédé par le problème de l'origine des choses. Son enseignement qui, dans sa forme récente, ne réclame aucun acte de foi, est, à bien des égards, une phénoménologie, un existentialisme que l'on pourrait situer à califourchon entre celui de Sartre et celui de Lavelle. Surtout, Krishnamurti n'a rien d'un doctrinaire, d'un spéculatif et, à cet égard, voici un texte de lui profondément révélateur de sa pensée intime:

« Je n'ai jamais imaginé, nous dit-il, ce que pouvait être la vérité. Je n'ai jamais eu la soif de la posséder. Comment pouvez-vous vouloir posséder quelque chose si vous ne savez pas ce que c'est ? Mais je connaissais toutes les choses qui m'enchaînaient, qui mutilaient ma pensée, mes émotions, qui gaspillaient mon énergie. *Je connaissais en somme les choses qu'il est très facile de connaître*. Et, en me libérant de la soif intérieure, cause de nombreux obstacles, j'ai su ce qu'est la vérité ; mais si quelqu'un m'avait dit ce que c'est, si je l'avais imaginé et si j'avais conformé ma vie à cette idée, cela n'aurait pas été la vérité, cela aurait été une chose morte, un accomplissement transformé en cendre. »

Avec ce texte caractéristique, nous sommes au cœur même de la pensée krishnamurtienne. Nous tenons le fil doré qui relie toutes ses manifestations successives et en assure la continuité. *La pensée de Krishnamurti est une pensée essentiellement pratique, visant directement à la transformation des êtres*. Si elle s'aventure à paraître métaphysique, c'est pure condescendance à l'égard de l'auditoire.

Krishnamurti considère comme vaines les constructions philosophiques qui s'efforcent d'atteindre la réalité ; les échafaudages intellectuels qui ambitionnent de s'élever jusqu'au sommet des choses. La vérité ne peut être, pour lui, qu'une découverte vivante, et non la solution en mots d'une énigme spéculative. Il refuse à nos esprits limités la capacité de se former une notion adéquate du réel. De son point de vue, nous n'avons pas à édifier des représentations illusoires de ce qui est, mais à devenir conscients de ce que nous sommes en pensée et en acte. C'est cette pleine conscience, à laquelle doivent participer à la fois, conjointement, nos pensées et nos émotions, qui est libératrice, qui nous ouvre effectivement les portes de l'inconnu.

Quand nous avons conscience pleinement et simplement de ce qui est, nous dit Krishnamurti, ce qui est se trouve suprêmement transformé.

LE PROBLÈME DE LA SOUFFRANCE

En définitive, ce qui nous sépare de la libération, c'est, je l'ai dit, le refus de faire face honnêtement à ce que nous sommes. Et il n'est d'autre remède à la douleur que cet affrontement auquel, d'ailleurs, elle nous convie, sans que nous comprenions son langage. Quand nous souffrons, nous cherchons à notre souffrance de prétendus remèdes. Pour Krishnamurti, ces remèdes ne sont que stériles échappatoires, constructions idéales dans la contemplation ou la poursuite desquelles nous oublions momentanément notre souffrance, mais sans parvenir jamais à en déraciner les causes profondes et permanentes. C'est en ne détournant pas les yeux de la souffrance, en nous ouvrant à elle totalement, que nous pouvons amener sa dissolution authentique et spontanée, sa destruction sans séquelles.

En d'autres termes, le chemin de notre affranchissement de la douleur passe à travers cette douleur même. « La souffrance, nous dit Krishnamurti dans un texte que nous avons déjà cité, n'est pas autre chose que cette haute et intense clarté de la pensée et de l'émotion qui vous force à reconnaître les choses telles qu'elles sont.[1] »

Cette expérience de l'affranchissement spontané de la douleur, de sa transformation soudaine en extase, n'a-t'elle pas été celle même de Krishnamurti après la mort de son frère ? C'est elle qui ne cesse d'illuminer en profondeur tout son enseignement et de lui inspirer des lignes aussi admirables que celles que je vais citer:

« De même que vous ne désirez pas changer une forme ravissante, la lumière d'un coucher de soleil, la vision d'un arbre dans un champ, ainsi ne mettez pas obstacle au mouvement de la douleur. Laissez-là mûrir, car, dans son propre processus d'épanouissement est la compréhension. Lorsque vous êtes conscient de la blessure de la douleur, sans acceptation, résignation ou dénégation, sans l'inviter artificiellement, alors la souffrance éveille la flamme de l'intelligence créatrice. »

KRISHNAMURTI ET LE PROBLÈME SOCIAL

Je voudrais achever par quelques considérations sur l'aspect social de l'enseignement de Krishnamurti, aspect que l'on a déjà pu pressentir, à travers tout ce que j'ai dit.

Le problème individuel, nous dit Krishnamurti, est le problème du monde. C'est parce que nous sommes individuellement aveugles, cruels et cupides que le monde est désordonné, barbare et sanglant. Cette intime corruption de l'homme, qui pourrit toute législation, ne peut être éliminée par aucune, quelqu'ingénieuse qu'on l'imagine.

Entièrement conséquent avec lui-même, Krishnamurti condamne la mentalité possessive non seulement chez l'individu, mais encore dans toutes ses formes sociales si séduisantes soient-elles. C'est dire qu'il dénonce, sans aucun ménagement, l'égoïste esprit familial, le nationalisme, le racisme, l'exploitation économique.

« Le terme « nation », disait-il récemment, est séparatif, exclusif ; il est cause de discordes et de guerres. Il n'y a pas de nation qui aime la paix. Elles sont toutes agressives, dominatrices, tyranniques. Tant qu'une nation demeure une entité à part, séparée des autres, orgueilleuse de son isolement, de son patriotisme, de sa race elle entretient des misères sans

---

[1] **Conférences d'Ojaï 1934**

nom pour elle-même et pour les autres. Vous ne pouvez pas avoir la paix et, à la fois, être exclusif. Vous ne pouvez pas avoir des frontières économiques et sociales, nationales et raciales, sans attirer l'inimitié et la jalousie, la peur et la méfiance. Vous ne pouvez pas, sans inviter à la violence, posséder beaucoup pendant que les autres meurent de faim. Nous ne sommes pas séparés, nous sommes des êtres humains qui communiquent entre eux. Votre souffrance est la souffrance d'autrui, en tuant un autre, c'est vous que vous détruisez ; en haïssant autrui, vous souffrez, car vous êtes l'autre. La bonne volonté et la fraternité ne s'obtiennent pas au moyen de frontières et de nationalités séparées, exclusives; celles-ci doivent être écartées si l'on veut donner la paix et l'espoir aux hommes.

« Et, d'ailleurs, pourquoi vous identifiez-vous à une nation, à un groupe ou à une idéologie, quels qu'ils soient? N'est-ce pas pour protéger votre petit moi, pour nourrir vos vanités mesquines et périssables, pour soutenir votre propre gloire ? Quel orgueil peut-on tirer de ce moi créateur de guerre et de misère, de conflits et de confusion ? La nation est la glorification du moi, elle nourrit la discorde et la souffrance. »

EN MANIÈRE DE CONCLUSION

En manière de conclusion, je voudrais dire ceci :

Il est possible de discuter indéfiniment sur le niveau de réalisation spirituelle atteint par un Krishnamurti. Je me sens totalement inapte à entrer dans un tel débat. Mais je pense que ceux qui m'auront suivi jusqu'au bout, sans se laisser démonter par le langage déconcertant et parfois désagréable de Krishnamurti, pourront reconnaître que son enseignement est *un des plus simples*, des plus pénétrants et des plus grandioses que le monde ait connus.

En vérité, Krishnamurti, c'est la vie même, dans sa nudité vertigineuse ; c'est le gouffre où s'émiettent et s'évaporent nos fragiles notions, « ces faibles repères que nous avons tracés à la surface des choses », dont parle un héros de Sartre.

Et, en même temps, Krishnamurti, c'est un miracle de naturel, l'homme le plus humain qui soit. Il a dépouillé jusqu'à la dernière fibre de ce manteau des âges qui revêt chaque naissance de la folie sanglante du passé. Cet Hindou, en lequel il me plaît de saluer l'un des plus hauts représentants de sa race, a perdu jusqu'à l'orgueil de lui appartenir.

Il apporte avec lui, selon ses propres termes, la plus gigantesque révolution de tous les temps : *la révolution du réel*. Cette révolution est aussi celle de l'amour. D'un amour qui est à lui-même sa propre éternité et sans lequel, nous dit Krishnamurti, il n'y a pas d'espoir pour le monde.

Si meurtrissant que puisse être, pour nos pensées étroites et nos sentiments exclusifs, ce singulier prophète, j'ai de bonnes raisons de penser qu'il ne cesse pas de dissimuler, sous la rudesse de son langage, une infinie sollicitude, une émouvante tendresse. On en trouvera le témoignage dans ce poème admirable, par lequel j'achèverai cet exposé :

« Viens avec moi t'asseoir près de la mer, ouvre ton cœur, sois libre,
Je te parlerai d'une paix intime,
Comme celle des profondeurs calmes,
D'une liberté intime,
Comme celle de l'espace.
D'un bonheur intime,
Comme celui des vagues qui dansent.

Vois, la lune trace un chemin de silence sur la mer sombre,
Ainsi, devant moi, l'intelligence ouvre un sentier lumineux.
La douleur gémissante se cache sous la moquerie d'un sourire,
Le poids d'un amour périssable alourdit le cœur,
La raison est déçue et la pensée s'altère.

Ah! viens t'asseoir près de moi,
Ouvre ton cœur, sois libre.
Comme la lumière que la course immuable du soleil ramène,
L'intelligence en toi viendra.

Les lourdes terreurs d'une attente angoissée,
S'en iront de toi, comme les vagues reculent sous l'assaut des vents.

Viens t'asseoir près de moi,
Tu sauras quelle intelligence donne un amour vrai.
Comme le vent chasse les nuées aveugles,
La pensée claire chassera tes préjugés stupides.

La lune est amoureuse du soleil
Et le rire des étoiles remplit l'espace.

Oui, viens t'asseoir près de moi,
Ouvre ton cœur, sois libre. »

REMARQUE FINALE

J'ai relevé, entre certains aspects de l'enseignement de Krishnamurti et les vues de quelques penseurs, pour la plupart contemporains, des similitudes parfois remarquables. Je ne voudrais pas que l'on se méprît sur la signification de ces rapprochements.

Je me suis assez souvent entretenu avec ceux que, dans l'entourage de Krishnamurti, on appelle, un peu péjorativement, des « intellectuels » (et qui restent des hommes, après tout) pour savoir à quel point ils sont, en général, imperméables à ce qui, chez Krishnamurti, déborde leurs conceptions, malheureusement spécialisées. Ceux mêmes qui expriment admirablement telles conséquences particulières du point de vue central qui est celui de Krishnamurti, s'avèrent absolument incapables de saisir ce point de vue central qui, pourtant, à leur insu, est la lumière invisible à quoi s'alimente ce qu'il y a de valable dans leurs réflexions. A certains moments, cette cécité m'a paru si désespérante et si cruelle que j'en aurais presque pleuré.

J'ajouterai que, même chez les auteurs qui, comme Lavelle, semblent exprimer, en langage philosophique ou métaphysique, non pas seulement un aspect particulier mais la totalité même de l'enseignement krishnamurtien, l'ensemble des propositions auxquelles ils parviennent est presque totalement dépourvu de la vertu libératrice, de la vertu d'auto-révélation qui se trouve incluse dans les propos directs et incisifs d'un Krishnamurti. Leurs exposés, si admirables soient-ils, ne sont pas de nature, d'autre part, à troubler sérieusement le repos de ceux qui, consciemment ou non (il faut toujours faire la part de la bonne foi), travaillent dans le monde, subtilement ou manifestement, à la destruction de l'humain.

Enfin, non seulement je ne saurais prétendre que c'est par l'étude des penseurs modernes que l'on peut comprendre la pensée de Krishnamurti, mais encore je serais tenté d'affirmer l'inverse, à savoir que c'est en partant des indications données par Krishnamurti que l'on peut découvrir le sens humain ultime des constructions philosophiques modernes ou anciennes, sens qui a échappé aux auteurs mêmes de ces constructions.

La conscience, très vive, que j'ai de tout cela, n'a pu et ne saurait, à l'avenir, m'empêcher de signaler, à l'occasion, un certain nombre de rapprochements évidents, et pas seulement pour le plaisir ou la vanité intellectuelle de les signaler.

Laberthonnière me disait un jour que le Christianisme serait sans valeur humaine si, tout en restant transcendant, en quelque manière, aux possibilités de l'homme de ce temps, il n'apparaissait pas néanmoins à cet homme même comme le terme concret vers lequel tendent ses vœux propres et naturels. De manière analogue, je dirai que Krishnamurti ne serait pas l'emblème de l'accomplissement humain si son enseignement n'apparaissait comme le point de convergence positif de ces aspirations, dispersées et lacunaires, qui sont au principe des recherches spécialisées de nos philosophes et de nos penseurs. Plus brièvement, je dirai que Krishnamurti ne serait pas Krishnamurti si, tout en n'étant comparable à rien, il n'apparaissait pas comme l'aboutissement de tout.

En d'autres termes, on doit comprendre que des similitudes existent, mais qu'elles ont ce caractère particulier d'être à sens unique. Tout se retrouve en Krishnamurti, toutes les étincelles valables qui aient jamais illuminé les esprits des chercheurs, et cependant, ce que

lui-même dit ne saurait être retrouvé intégralement dans les œuvres d'aucun des penseurs modernes. On demandera: « Mais ne s'y trouve-t-il pas partiellement ? » Je répondrai que l'enseignement de Krishnamurti n'est pas une thèse intellectuelle. Il a, si je puis dire, la structure d'un organisme vivant. En conséquence, un tel enseignement ne peut qu'être totalement ou n'être pas. J'ajouterai que chez nos penseurs, la synthèse a un caractère conjectural. A partir de vues, d'intuitions partielles, ils essaient de se former, par associations logiques, plus ou moins risquées, une notion de la totalité. Chez Krishnamurti, au contraire, la synthèse est directement, vitalement appréhendée[1]. Elle est primitive, et les vues partielles qu'il nous en donne ne s'en déduisent qu'à titre second et dérivé.

Lors même qu'elles sont exactes, à leur niveau propre (comme est exacte, au sens géométrique, la projection d'un objet réel), les conceptions de nos penseurs ne sont, pour ainsi dire, que les déchets intellectuels de cette appréhension immédiate de la réalité que réalise à chaque instant, selon ses propres déclarations, Krishnamurti.

On me permettra d'illustrer ma pensée par une comparaison empruntée à l'optique, plus précisément à la stéréoscopie. La stéréoscopie est cette sorte de miracle qui nous permet, à partir de deux images rigoureusement plates, mais différentes, d'atteindre à la perception d'un relief saisissant. Or, il est indubitable que l'image à trois dimensions, que nos regards, finalement, découvrent, n'utilise d'autres éléments que ceux contenus dans les images planes qui servent à la former et dont chacune représente une vue de l'objet réel. C'est en vain, pourtant, que l'on rechercherait sur ces images, considérées en elles-mêmes, une dimension qui ne leur appartient pas en propre et qui n'apparaît qu'au prix de leur synthèse visuelle. En assimilant la « pensée » de Krishnamurti à la vision stéréoscopique finale (ou, mieux encore, à la vision directe de l'objet réel) et celle de nos penseurs aux images planes, on saisira peut-être mieux mon sentiment véritable, et en quoi la vision intellectuelle des choses constitue une sorte d'abaissement de leur réalité, directement saisie.

---

[1] **C'est pourquoi Jérôme de Weltheim a pu écrire admirablement (dans le n° 27 de *La Tour de Feu*) que l'enseignement de Krishnamurti « constitue une matière neuve, première, auprès de quoi toute science, toute morale, toute religion actuelle font figure de routine bornée, de récupération besogneuse ».**

Chapitre 5

KRISHNAMURTI
ET LE PROBLEME DE L'IMMORTALITE

La matière de ce chapitre est, à titre principal, constituée par un texte publié, sous le même titre, dans le numéro 81 à 83 (février-avril 1952) de la revue Spiritualité et qui était, à peu de chose près, celui d'une conférence que j'avais donnée le 1er février 1952 au palais des Beaux-Arts à Bruxelles. A quelques phrases de liaison près, ce texte était lui-même extrait de mon ouvrage Du Temporel à l'Intemporel.

Il fut repris lors d'une causerie que j'ai faite à Marseille, en avril 1960, mais après lecture d'un préambule spécialement écrit en vue de sa présentation.

Dans le présent chapitre, ce préambule a été incorporé à l'article initial auquel j'ai fait quelques additions et apporté quelques modifications.

L'immortalité n'est, pour la plupart des hommes, qu'un espoir, un remède à la terreur qu'ils éprouvent à la pensée de leur anéantissement total.

Ni Krishnamurti ni moi-même ne pouvons avoir l'intention de vous apporter, au sujet de cette immortalité, des assurances solennelles, autoritaires et fallacieuses, de prétendues certitudes qui n'ont aucune évidence propre et qui, même assénées avec la dernière vigueur, se réduiraient encore à des articles de foi passionnants, à des affirmations invérifiables qui exaltent mais ne peuvent éclairer.

Ce qu'avec Krishnamurti, je viens vous proposer, c'est non pas une réponse - qui se voudrait décisive - au problème de l'immortalité, tel qu'on le pose communément et inconsidérément, mais une manière neuve et insolite d'envisager ce problème, un examen de sa signification psychologique, qui nous permettra peut-être d'apprendre quelque chose sur nous-même.

Je ne vous dirai pas, au nom et sous la garantie de Krishnamurti ou de qui que ce soit, que l'immortalité telle que vous l'entendez, l'imaginez ou la rêvez, existe ou n'existe pas, mais quel sens, au regard de notre expérience coutumière du temps - de ce temps où s'inscrivent notre naissance et notre mort, nos attentes et nos regrets - on pourrait tenter de donner au terme « immortalité », ce terme désignant alors un état effectivement vécu, considéré en lui-même et pour lui-même, et non une affirmation intellectuelle destinée à recouvrir, à tranquilliser une angoisse profonde.

Ne soyez donc pas surpris si je commence par vous demander de vous pencher avec moi sur la notion de continuité personnelle, sur cette conscience de nous-même dans le temps, qui nous est familière et qui est en rapport direct avec les craintes que nous inspire la mort. En d'autres termes, nous allons essayer de regarder ensemble, de plus près, en quoi consiste ce genre d'être, de continuité temporelle, que nous nous attribuons et que la mort nous paraît capable de détruire.

Je vous demanderai de prêter à cette partie de mon exposé, qui sera brève, le meilleur de votre attention, car elle traite de notions que nous n'avons pas coutume d'approfondir, ce qui donne à leur examen, bien qu'il soit simple tout au fond, un caractère un peu délicat et subtil.

Les psychologues ont de bonnes raisons de penser qu'il y a un état initial - celui du tout jeune enfant et peut-être celui de l'animal - dans lequel n'apparaissent ni le sens de la continuité personnelle ni, par conséquent, l'angoisse que cette continuité puisse se rompre en ce point du temps que nous, appelons la mort. C'est là une sorte d'immortalité qui se trouve en deçà du sens de la mort et que nous avons perdue. Elle nous offre déjà l'exemple d'un état que nous avons réellement vécu et qui est, d'une certaine manière, hors du temps.

Mais il nous est impossible de le recréer en nous-mêmes, de le ressusciter, et ce qui nous caractérise présentement, en tant qu'adultes, c'est notre conscience et notre volonté - on pourrait dire notre « conscience-volonté » - d'être ou de rester quelque chose. C'est notre volonté de persévérer dans nos attributs actuels - ou dans notre effort pour les modifier.

Les traits de ce que nous avons conscience d'être, de notre « moi », changent avec le temps. Mais, à chaque moment du temps, ce moi - qui se sent détaché d'un monde dans lequel

il ne cesse de se situer - se saisit comme une volonté de continuité, cette continuité pouvant être celle d'une définition actuelle ou celle d'un effort pour conformer graduellement ses pensées et sa conduite à une nouvelle définition de lui-même qu'il entend assumer dans le futur.

Ainsi, dans le cadre des catégories temporelles, le moi s'aperçoit comme une chaîne continue de présence, de désir et d'effort. Comme un fil s'étendant sans rupture, du plus lointain passé dont il se souvienne, jusqu'au présent, en direction de l'avenir. Il retrouve, dans son présent, la perpétuation intentionnelle de son passé et s'identifie avec sa propre mémoire de lui-même dans ce passé.

En d'autres termes, en dépit de ses options successivement contradictoires, le moi ne cesse d'être une continuité d'intention irréalisée - j'ai écrit ailleurs que l'être du moi est une soif d'être - et qui, du fait de cette non-réalisation même, se double d'une intention de continuité.

C'est donc à juste titre que, dans l'enseignement de Krishnamurti, le moi apparaît comme une volonté de permanence, de continuité. Doit-on en déduire que, par opposition, l'individu libéré, l'individu qui ne se saisit plus comme un moi, ne présente aucune continuité de fait ?

Je pense au contraire, qu'il présente, en fait, une suprême continuité subtile, bien que toute volonté de continuité ait cessé en lui. Mais sa continuité de fait, qui n'est qu'un autre nom de son originalité, de son unicité, de sa cohérence individuelles, n'a pas besoin d'être pensée par lui. Il n'en a ni conscience directe ni souci. Il n'a aucune raison de vouloir la maintenir délibérément. Il ne la recherche pas : il la vit spontanément et inconsciemment. Il ne se l'impose pas, au prix d'un constant effort et sur la base d'une définition, d'un modèle « extérieurs » qu'il aurait choisis. Elle est sa condition, son expression naturelles. Il ne peut, et ne saurait vouloir, s'empêcher d'être cette continuité, cette cohérence réelle, radicale, qui est comme la note propre de son être unifié, le parfum spontané de sa vie, et qu'il importe essentiellement de ne pas confondre avec la continuité conceptuelle, factice, imitative, que le moi - dans sa terreur de n'être pas quelque chose - s'efforce de se donner à lui-même.

Si l'on garde présente à l'esprit la distinction capitale entre ces deux types de continuité, dont l'une est celle de l'être même, et l'autre, celle d'une idée que cet être se fait de son être, ce que je dis apparaîtra sans doute moins « hérétique » à l'égard de l'enseignement de Krishnamurti qu'on serait tenté de le croire de prime abord.

La continuité essentielle que j'attribue au libéré est, on le remarquera, d'autant plus parfaite que celui-ci, bien que profondément sensible, infiniment vulnérable, résiste sans effort à toute influence. J'entends ici par « influence » cette action d'autrui sur nous-même qui ne tire pas son efficace de notre discernement mais de notre faiblesse, de nos dispositions intéressées. C'est une telle influence qui est à l'origine de toutes nos déformations, de tous nos compromis.

Le libéré, parce qu'il est inaccessible à la peur, parce qu'il n'a aucun souci explicite de ses intérêts personnels, échappe, en dépit de sa sensibilité, à toute influence ou sollicitation de ce genre. Sa continuité s'exprime donc avec une souple, intelligente mais entière rigueur. Encore une fois, cette continuité n'est pas celle du moi mais celle de l'être individuel profond saisi dans sa donnée pure. Elle n'apparaît pas à la conscience du libéré, si ce n'est peut-être comme un certain caractère objectif de ses agissements spontanés. Elle est, au regard d'autrui, la marque immuable, la qualité subtilement reconnaissable de sa présence et de son action extérieures. Encore une fois, le libéré n'est pas obligé de la penser, de s'en donner une définition, de s'y contraindre, pour qu'elle soit assurée. Il n'a pas à faire effort pour la préserver : elle est la forme même, parfaitement pure, de son existence simple.

En fait, d'ailleurs, les hommes qui apparaissent comme des libérés se manifestent également comme de puissants caractères, des êtres indéraillables. L'empreinte de leur personnalité est marquée sur tous leurs gestes. Leur attitude fondamentale est extraordinairement nette et reconnaissable. Et cela n'a rien de paradoxal si l'on comprend bien la distinction que je viens de faire entre la continuité naturelle (que l'on pourrait aussi bien appeler la vocation authentique) du sujet unifié, et la continuité factice, conceptuelle et délibérée, la continuité construite qui est propre au moi; qui apparaît dans la conscience réflexive et oppositionnelle de soi.

Au lendemain de sa libération, Krishnamurti dira: « Je veux faire une certaine chose dans le monde et je la ferai avec une invariable fixité de concentration (unwavering concentration). » Et, manifestement, il a tenu parole. Mais il était trahi par son langage. Ce n'est pas « Je veux faire une certaine chose » qu'il lui aurait fallu dire, mais bien plutôt: « Je suis, je ne puis être que la volonté même de faire une certaine chose. » La volonté, ici, n'est pas une division de l'être mais se confond avec lui.

Les actes du libéré présentent une continuité profonde ou, mieux, une continuité de profondeur. Mais cette continuité est celle de l'être même du sujet et, dès lors que ce sujet est, à chaque instant, l'expression spontanée de son être authentique, elle se maintient d'elle-même, sans qu'aucun effort soit requis pour l'établir ou la préserver. En d'autres termes, une telle continuité n'a pas besoin d'être pensée et ne saurait constituer - comme dans la conscience réflexive, oppositionnelle de soi - un objet de préoccupation distinct; une obsession permanente, et spécifique, de l'esprit. Le libéré trouve sa propre continuité dans le fait d'être pleinement et naturellement tout ce qu'il est, et il n'a pas à faire effort pour être « conséquent avec lui-même ».

L'homme du commun, qui a le souci d'être conséquent avec lui-même, ignore, en fait, sa nature véritable et n'est pas vraiment conséquent avec lui-même mais avec une idée, avec l'idée qu'il se fait de lui-même et qu'il a, pour une large part, empruntée au milieu, à autrui. Sa continuité, artificielle et forcée, n'est donc pas celle de son être mais, dans la mesure où il peut sincèrement la réaliser, celle d'une idée.

Le libéré, par contre, ne cherche pas à s'imposer à lui-même une idée de lui-même. Ni à se contraindre à agir conformément à une telle idée. Il se borne à être et, dans ce seul fait d'être, il atteint à une continuité spontanément parfaite et inévitable.

Mais, précisément parce qu'elle est une continuité spontanée, purement naturelle, sa vie n'est pas pensée par lui en termes de continuité; il n'a pas souci d'en relier logiquement les moments successifs. La continuité d'une telle vie, bien que réelle, n'est pas manifeste au regard du sujet. Ce qui apparaît plutôt, à son regard, c'est une discontinuité qui résulte du caractère de complétude, de perfection, de ses actes.

C'est le propre, en effet, des actes complets, précisément parce qu'ils sont complets, de s'achever sans résidu, de ne laisser aucun sillage obsédant; de n'appeler, pour leur terminaison, aucun acte consécutif. Si on les compare à des êtres, on peut dire qu'ils meurent intégralement, libérant totalement les instants qui les suivent.

Dans le cas d'une existence comme celle du libéré, dont tous les moments sont, par hypothèse, complets, non seulement chaque acte meurt intégralement mais encore il naît subitement, puisque l'acte qui l'a précédé s'est éteint complètement, n'a laissé aucun reliquat d'ordre affectif, aucune amorce apparente de continuité. En d'autres termes, il existe, entre deux actes consécutifs quelconques du libéré ce que Krishnamurti pourrait appeler un « état d'intervalle », dans lequel n'apparaît aucune volonté de déduction, de rattachement logiques de ce qui va suivre à ce qui a précédé; donc aucun processus de pensée, si l'on entend par pensée une activité déductive et génératrice de projets.

On peut même dire qu'un « état d'intervalle » unique s'étend sous toute la vie du libéré, formant une sorte de fond continu, homogène et invisible, sur lequel les actes se déclenchent comme autant d'éclairs successifs. Ils jaillissent soudainement et se résorbent complètement. Leur continuité secrète, qui est celle même du sujet, se dérobe dans les profondeurs, immobiles en apparence, de cet état d'intervalle, de cette silencieuse virtualité vivante, dont ils marquent à la fois la rupture et l'actualisation différenciée.

Dans la condition caractérisée par la conscience oppositionnelle de soi, chaque acte cherche à se survivre, en quelque sorte, dans ceux qui viennent après lui; à peu près de la même manière que l'individu, hanté par le sens de sa propre mort dans l'inachèvement de son être, cherche à se survivre dans ses descendants. Mais, du fait que des actes passés, incomplètement passés, s'efforcent de survivre dans un acte présent, celui-ci ne peut jamais apparaître neuf. Il perd toute existence autonome, toute signification spécifique, se réduit à n'être plus que prolongement, répétition fastidieuse. Il ressemble à un enfant qui ne pourrait se détacher vraiment de l'organisme maternel et qui, dès lors, ne saurait plus passer pour un être nouveau.

Au contraire, dans une vie entièrement tissée d'actes complets, chaque acte, n'étant le prolongement de rien, devient, pour ainsi dire, un commencement absolu, une expérience fraîche et neuve, unique et incomparable, un moment qui n'a jamais été et ne sera jamais plus. Son individualité originale, sa singularité, ne se trouvent plus masquées par le parti pris de lui

découvrir ou de lui imposer une filiation, de le subordonner à ses antécédents. Il acquiert une existence propre et apparaît comme une liberté.

Dès lors, la vie du libéré se trouve constituée par une succession d'éclairs ; de fulgurations lucides dont chacune révélerait une nouvelle issue, une nouvelle beauté. Cette vie, sans continuité préméditée, sans continuité pensée (comme aussi sans discontinuité pensée, car elle se trouve au-delà de la distinction consciente, de l'opposition, entre continu et discontinu qui implique la considération effective du temps), correspond à ce que Krishnamurti appelle « l'immortalité ». Une « immortalité » dont je disais, dans une autre conférence faite à Bruxelles, qu'elle « n'est pas continuité indéfinie d'une pensée, d'un désir, mais plutôt un feu d'artifice d'étincelles vivantes dont chacune est complète en soi et constitue une expression parfaite et instantanée de nous-mêmes ».

Nous sommes assez loin ici de ce que l'on entend communément par immortalité ou éternité.

Les chrétiens non instruits de vues théologiques ou mystiques plus profondes confondent volontiers éternité et survie. Pour eux, l'éternité est surtout, pour user du langage des scholastiques, une « éviternité », c'est-à-dire une vie banale indéfiniment prolongée, après une sorte de transposition céleste ou infernale, automatiquement consécutive à la mort physiologique. Ils sont attachés à l'aspect durée de cette « éternité ». Ils veulent trouver dans sa notion une garantie de prolongement personnel. Ils veulent faire de cette éternité une continuité d'eux-mêmes, de la conception qu'ils se font d'eux-mêmes.

Pour Krishnamurti, au contraire, la continuité est une garantie de déclin : « Qu'arrive-t-il à quelque chose qui continue ? Il tombe en ruines et devient une routine. La continuité est une garantie de dégradation. »

Il est remarquable que l'éternité n'apparaisse pas seulement comme une continuité, au jugement commun, mais encore comme une éternelle jeunesse. Mais, précisément, ce qui caractérise psychologiquement la jeunesse, proprement dite (comme, du reste, cette autre forme de jeunesse qu'est l'amour), c'est son merveilleux pouvoir de renouvellement. Ainsi donc, la conception que Krishnamurti nous propose de l'immortalité, tout en contredisant, pour une part, les vues ordinaires, présente néanmoins avec elles, d'autre part, une certaine similitude.

A vrai dire, c'est la conception commune qui est contradictoire, parce que là où existe une soif impérieuse de continuité, il ne peut y avoir renouvellement et fraîcheur. Notre vie ne peut être, à la fois, une répétition d'elle-même et un perpétuel renouveau. Vouloir persévérer dans l'identité, et vouloir se recréer, sont deux exigences simultanément incompatibles. En voulant la continuité - non pas une continuité naturelle dont nous n'aurions ni le soupçon ni, a fortiori, la hantise, mais la continuité d'une idée, d'un effort - nous appelons sur nous l'accablement du temps, nous nous jetons dans les griffes de la fatigue, de la discorde et de l'ennui.

Alors les jours de notre vie s'attendent et s'appellent l'un l'autre, se soudent en une grise continuité, deviennent les moments incolores d'une intention monotone. Ils nous apparaissent comme les barreaux toujours semblables d'une échelle sans fin. Et nous avons le sentiment désolant de gravir, barreau après barreau, cette fastidieuse et interminable échelle; d'être le forçat d'une entreprise irritante et absurde, que nous ne pouvons ni abandonner ni aimer. Des barreaux, encore des barreaux, toujours des barreaux! C'est une hallucinante et morne succession; une répétition écœurante des mêmes gestes, des mêmes efforts, des mêmes espoirs et des mêmes déceptions. Chaque matin, à mesure que nous reprenons conscience de nous-mêmes, nous voyons resurgir l'insistant cortège des projets qu'hier n'a pas achevés, des problèmes qu'il n'a pas résolus.

Il nous semble que nous tournons en rond ; que l'échelle que nous gravissons se ploie, s'enroule sur elle-même, devient cage d'écureuil ; la cage du processus du moi, des montées illusoires, des ascensions stériles. Alors nous prend un désir éperdu de fraîcheur, de renouveau, de plénitude. Mais comment atteindre cette fraîcheur, ce renouveau, cette plénitude, sans mourir à nos ambitions, à nos projets, sans renoncer à faire sans cesse l'orgueilleux total de nos acquisitions ? Or, nous ne pouvons consentir à cette mort. Nous n'en avons pas l'audace. Nous voulons prolonger, poursuivre, ajouter aux résultats d'hier les résultats d'aujourd'hui. Nous sommes attachés à nos œuvres. Nous ne voulons pas renoncer aux fruits des efforts ignorants du passé, admettre que nos poursuites anciennes ne furent

que des égarements coûteux. Nous ne voulons pas nous dédire, nous renier. Nous avons peur de perdre notre définition.

Or, si nous ne voulons pas mourir d'abord, comment pourrions-nous renaître ? Comment chaque moment pourrait-il nous apparaître frais et neuf si nous le condamnons à servir les intentions du passé, si nous l'enchaînons délibérément à des moments révolus ?

En conséquence, une éternité de fraîcheur et de jeunesse ne saurait être une éternité de continuité. D'autre part, si l'éternité est le dépassement du temps, elle ne peut se concilier avec cette continuité voulue et préméditée qui est nécessairement prise dans le temps, enlisée dans sa notion. Elle ne saurait non plus apparaître comme un prolongement indéfini. Ce qui se prolonge, indéfiniment ou non, c'est une durée. L'éternité ne se prolonge pas. Elle est. Dans l'idée même de prolongement est incluse celle de commencement. Or, l'éternité n'a pas commencé. On pourrait dire que, vue des rivages du temps, c'est une perpétuité qui n'a pas le souci d'elle-même.

Au surplus, une éternité qui se prolonge ne peut être une éternité vivante. Ce qui attend sans cesse de vivre n'y parvient jamais, et *l'attente de l'avenir est le meurtre du présent*.

Il est aisé de se rendre compte que l'éternité, telle que la « conçoit » Krishnamurti, n'est, comme il le dit lui-même, ni continuité, ni annihilation, au sens que nous prêtons communément à ces termes. Elle n'est, en effet, ni perpétuation du moi-continuité, ni anéantissement véritable de l'être. On pourrait la définir comme la perte - chez un sujet qui néanmoins demeure - de tout souci de continuité. Mais cette définition, toute négative, n'en saurait traduire l'intensité vivante. Une éternité de cette sorte correspond à une « néantisation » du sujet à son propre regard, qui détruit toute notion d'attributs personnels à prolonger. Mais cette « néantisation » apparente est, en même temps, un accomplissement réel de ce même sujet, une plénitude psychologique. Elle enveloppe une continuité de profondeur qui, se maintenant d'elle-même, disparaît comme objet de préoccupation consciente, mais n'en subsiste pas moins comme fait spontanément vécu.

Krishnamurti nous dit que, si nous sommes contraints de mourir, quand sonne l'heure de la désintégration physiologique, c'est parce que nous n'avons pas su mourir à chaque instant de notre vie; parce que, toute notre vie durant, nous sommes restés empêtrés dans le conflit entre la mort et la vie, sans parvenir à le dépasser en perdant le sens et la soif de notre continuité personnelle.

L'immortalité du libéré apparaît comme étant, à chaque instant, une pleine acceptation du devenir et de la mort; une expérience, incessamment totale, du surgissement, de la maturation, du déclin et de la mort des pensées et des actes. Chaque mouvement, chaque impulsion du libéré naît soudainement, s'élève à son paroxysme naturel, puis meurt totalement, laissant le champ suprêmement libre à tout mouvement ultérieur. Ce renouvellement incessant apparaît comme une succession de naissances, de maturités, de morts parfaites et de vacuités vivantes. Il reproduit, dans l'ordre psychologique, ce devenir naturel qui est si manifeste dans l'ordre sensible. Selon le mot de Krishnamurti, il nous fait vivre en un jour les quatre saisons.

On comprend dès lors que Krishnamurti ait pu répondre à un auditeur qui lui demandait comment on pourrait parler de la mort à un enfant venant de perdre son petit camarade : « Je lui ferais remarquer que, tout naturellement, les fleurs se flétrissent et meurent. » Et l'on comprend aussi qu'un prélat argentin, déconcerté par la profondeur des vues de Krishnamurti, ait pu dire que l'immortalité, telle que la concevait le sage Indien, « ne l'intéressait pas plus que celle de ses ongles ou de ses cheveux ». Le prêtre catholique restait pris dans le sens de la continuité personnelle, pensée et préméditée.

La plupart des hommes, et même ceux qui passent pour intelligents et réfléchis, se représentent l'au-delà comme une continuation, un prolongement de leur existence actuelle; comme une condition où ils transporteraient, inaltérés en essence, leurs espoirs et leurs peurs, leurs haines et leurs amours. Où ils recevraient, comme à l'école, des récompenses et des châtiments.

L'épicier se voit encore plus ou moins épicier au paradis, où il espère que l'on confondra devant lui, devant Dieu et ses saints anges, son ex-concierge qu'il accuse d'avoir autrefois médit sur son compte... Un au-delà de cette espèce n'est plus un au-delà, et la mort n'est plus la mort. Elle n'apporte rien de nouveau, d'inconnu, d'immense. Elle cesse d'être la profondeur de la vie.

On ne fait que transférer outre-tombe les préoccupations limitées, les préoccupations communes, les données coutumières de l'existence. D'aucuns vont même jusqu'à s'inquiéter de savoir si le défunt, dont toute l'organisation nerveuse est dénuée, désorganisée ou dissoute, n'aura pas froid dans son sépulcre; s'il ne trouvera pas trop mesuré ou inconfortable l'espace qui lui est offert. C'est tout juste si, comme les Égyptiens ou les Chinois, ils ne songent pas à alimenter, matériellement ou symboliquement, le trépassé!

Ceux mêmes qui font observer que nul décédé n'est revenu dire ce qui lui est advenu au sortir de la vie, ne vont pas jusqu'à se demander si ce qui se passe après la mort - en admettant qu'il se passe quelque chose - peut être effectivement dit; si un langage conçu pour décrire les impressions et les événements de la vie peut convenir à la description des états qui peuvent suivre la mort.

Quel manque d'imagination! En admettant que l'au-delà existe (et il est sans intérêt, pour la vie d'affirmer son improuvable existence), peut-on penser qu'il puisse si peu différer du monde de notre expérience quotidienne ou, du moins, de l'aspect que nous présente ce monde sous l'angle où nous avons coutume de l'envisager ? Peut-on penser qu'il se réduise à n'être qu'un nouveau lieu de résidence, un nouveau théâtre offert à des activités qui resteraient communes, dans leur principe, sinon même dans leur forme ? Ou bien qu'il doive être consacré à nous dédommager d'outrages et d'ennuis qui, si gros qu'ils puissent nous apparaître, se révèlent ridicules au regard d'une vision infinie ? En y réfléchissant un peu, on voit combien tout cela est puéril, combien cet au-delà est celui qu'enfantent, avec leurs imaginations débiles, des êtres qui n'ont ni l'intelligence ni le courage de s'arracher à des limitations dont ils n'ont même pas le sens ; et qui construisent le futur avec la substance de leurs plus naïfs désirs.

Que l'au-delà existe ou non - et, je le répète, il n'est pas besoin de le savoir pour vivre vraiment, audacieusement - la plupart de ceux qui affirment son existence le ravalent, dans la notion qu'ils s'en font, à n'être, tout comme leur Dieu, qu'une compensation et une consolation ingénues à leurs désagréments journaliers. De ce qui devrait leur apparaître comme une immensité inconnue, bouleversante, indescriptible, comme une présence mystérieuse devant laquelle pâliraient toutes leurs notions familières ou, au contraire, aux heures de doute, comme un néant inimaginable, insupportable à leur pensée, ils ne font qu'un accessoire du connu, un hochet réconfortant.

En comparaison, la condition que Krishnamurti appelle immortalité, condition réalisable dès cette vie et qui semble susceptible de traverser intacte la mort physiologique, apparaît infiniment plus satisfaisante pour l'esprit que ces conceptions naïves de survie, de continuité personnelles. Elle réalise un changement de conscience ineffable, un dépassement déconcertant des notions communes. En elle, nous nous retrouvons et nous perdons à la fois. Elle constitue un compromis impensable entre l'existence propre et l'anéantissement.

On pourrait dire de cette immortalité que Krishnamurti s'efforce, non pas de nous décrire vraiment, mais de nous faire entrevoir, qu'elle apparaît comme une saisie du sens et du secret de la mort dans les profondeurs mêmes de la vie; comme la perception, au terme d'une plongée dans les entrailles du présent, de ce qui constitue l'essence ultime, tout à la fois, du passé, du présent et de l'avenir.

Celui qui l'atteint possède, d'emblée, sans qu'il s'arrête pour autant de respirer et de vivre, ce que l'humanité commune ne pense pouvoir connaître qu'à l'heure et au prix du trépas. Les murailles du temps et de l'espace s'abattent devant son regard. Il découvre demain dans les abîmes d'aujourd'hui. Il se tient au point vertigineusement tranquille où les visages inconnus de l'existence et de la mort se recroisent et se recouvrent, s'éclairent mutuellement en s'identifiant. Au point où, selon l'insolite parole de Krishnamurti, la mort devient « aussi ravissante que le réel ».

Sans que son cœur ait cessé de battre, sans que ses yeux terrestres se soient éteints, il pénètre dans cette infrastructure du monde qui n'est, au regard du commun, qu'une ténébreuse énigme vers laquelle convergent des avenues d'épouvante. Il se trouve soudainement au confluent de toutes choses, il entre dans une dimension nouvelle qui contient, à elle seule, l'essence de toutes les autres, en même temps qu'elle en dépasse les contradictions et les interdits.

Qu'on ne s'y trompe pas néanmoins : une telle expérience n'est pas une évasion! On pourrait dire, paradoxalement, que l'au-delà du présent et du monde qu'elle nous découvre reste à l'intérieur du présent et du monde. On ne l'atteint pas en se détournant de la considération des choses communes, au profit de contemplations imaginaires, mais, au contraire, en intensifiant cette considération; en parvenant à un paroxysme d'attention à la vie;

en projetant sur les êtres et les objets une lumière si vive qu'elle nous révèle en eux des profondeurs, une dimension d'éternité que notre coutumière distraction n'avait pas soupçonnées. Une pareille immortalité n'est donc pas une fuite du monde mais, bien plutôt, une complémentation, un parachèvement de notre expérience du monde. Si, en un sens, elle dépasse l'objet, supposé réduit à ses apparences communes, ce n'est pas en le fuyant, en l'évitant, mais, pour ainsi dire, en le traversant. Elle nous conduit aux racines éternelles de l'immédiat.

Elle nous découvre que cet au-delà, dont nous pensions que la mort physiologique était l'entrée unique et redoutable, est déjà ici et maintenant, dans sa réalité profonde ; que l'expérience de la mort est déjà présente en essence, et accessible, dans l'expérience même de la vie; que c'est l'infirmité de notre vision qui nous fait attendre du futur et du trépas ce qui s'offre à nous dès aujourd'hui, ce que nous distinguerions au creux de nos paumes si nous savions y regarder, si nous avions le courage de renverser ces ridicules décors de carton, naïvement érigés par nous pour notre protection, qui aveuglent notre regard et nous masquent l'immensité mystérieuse du présent.

Si j'ai dit, plus haut, que « la mort est la profondeur de la vie », ce n'est pas seulement en ce sens que l'inéluctable certitude de la mort confère à nos actes, qu'il nous est interdit de reprendre jamais, un caractère - qui trop souvent nous échappe - d'émouvante gravité, cette sorte de solennité que revêt l'irrémédiable. C'est encore pour signifier que la mort se cache, si l'on peut dire, dans les replis mêmes de la vie, et constitue, saisie dans sa notion la plus générale, une fonction, un élément essentiel et structural, une condition nécessaire, de la vie totale.

Communément, on conçoit la vie comme un pur fonctionnement, toujours identique à lui-même, qui se poursuivrait en ligne droite, indéfiniment. Tout au moins, on agit comme si l'on concevait la vie de cette façon. Et la mort apparaît comme un point d'arrêt sur cette droite infinie, comme un butoir implacable sur lequel la vie viendrait s'écraser, se disperser, s'anéantir.

Ainsi, on imagine, d'une part, une continuité parfaite et, de l'autre, une coupure absolue, une coupure totale. Le monde de la vie et celui de la mort s'excluent mutuellement et ne se rencontrent qu'à l'instant du trépas.

De la mort ainsi conçue, on n'a rien à faire pour la vie. Elle demeure une interruption mystérieuse, un terme fatal sur lequel nous sommes sans prise, une éventualité sinistre dont nous rejetons indéfiniment l'examen, que nous expulsons délibérément de notre esprit pour nous consolider à tout prix dans le sentiment de notre existence actuelle. Une telle mort ne peut être, dés lors, qu'un problème irritant et insoluble, une ténébreuse et insolite concrétion dans la blancheur de la vie, un corps étranger, et inassimilable, dans la chair de notre expérience quotidienne; un point obscur, obsédant, irréductible.

Si l'on veut rendre à la mort une signification positive, il faut la relier organiquement à la vie, il faut saisir comment mort et vie se suscitent mutuellement, s'entrelacent dialectiquement, s'enchevêtrent inextricablement. Il faut faire de la mort, non ce couperet menaçant, placé à une distance inconnue, non cette noirceur impénétrable qui devrait s'abattre sur nous soudainement et en bloc pour nous détruire, mais une présence constante et constamment acceptée. Sans la mort - c'est-à-dire sans le changement qui ne se laisse pas concevoir sans qu'elle intervienne sous quelque forme - il y aurait un enlisement infini de la vie, un arrêt de la conscience dans la stupeur de l'identité, d'une identité qui ne pourrait même pas se saisir elle-même, car la notion d'identité ne se laisse pas séparer de la notion de différence, car on est contraint de se perdre pour se retrouver. De même que, pour renaître, il faut mourir à soi-même. Et nous pouvons ici pressentir que toute notre attitude envers la mort se trouverait modifiée si nous pouvions prendre clairement conscience que ce que nous aimons le plus dans la vie, c'est une possibilité de renouvellement qui a pour condition un facteur de même essence que la mort.

Ainsi la mort, en essence, n'est pas l'opposé de la vie mais sa condition même, l'instrument de sa richesse, le principe de tout devenir, de toute conscience, la source des fraîcheurs précieuses et des renouvellements infinis. Aucune vie qui ne soit pénétrée, tissée de mort. L'une et l'autre sont comme les pôles, les fonctions constitutives de l'ultime réalité, qui n'est ni mort ni vie (aux sens mutuellement exclusifs de ces termes), mais incessante oscillation de la mort à la vie, et de la vie à la mort ; du non-être à l'être et de l'être au non-être.

C'est donc en intégrant consciemment la mort dans la vie que nous réaliserons la pleine, l'exacte signification de la vie. C'est en faisant de chaque instant la synthèse de la mort et de

la vie que nous parviendrons à une vie sans illusion, que nous nous éveillerons à une perception authentique de la réalité.

Quand on ne s'attache qu'à l'aspect vie, quand la mort est volontairement recouverte, oubliée, sans que pourtant sa notion puisse être tout à fait détruite ; quand la mort est réduite à se terrer dans les profondeurs du subconscient et qu'on se refuse à la dévisager en pleine lumière ; quand on ne veut pas voir en elle la fonction « négative » (et nullement négatrice) de la vie, le « non » créateur, alors l'expérience vitale n'est pas seulement expérience ou perception d'une présence qui s'offre à nous spontanément, elle est encore recherche, puis revendication possessive, étreinte opiniâtre, d'une présence privilégiée. Et quand nous pensons à la mort, elle nous apparaît comme cela même qui nous dépossède et nous dépouille.

Intégrer la mort dans la vie, c'est donc prendre pleine conscience du caractère transitoire de toute possession ; c'est retirer à notre expérience de la présence du monde et de nous-même tout caractère possessif, sans que, néanmoins, cette renonciation à nous emparer des choses s'accompagne d'une désaffection à leur égard, sans que nous cessions de leur accorder la même attention aiguë que nous leur prêtions quand nous avions le sentiment de les posséder. En d'autres termes, le dépassement de l'antithèse entre la vie et la mort, telles que nous les concevons communément, consiste en une conscience non possessive des êtres et des choses ; en un rapport avec ces êtres et ces choses qui est exclusif de tout sentiment d'appropriation personnelle.

On est concentré sur l'être ou l'objet présent comme s'il devait occuper à lui seul et toujours tout l'horizon de l'esprit; et cependant on ne s'efforce pas plus de le retenir que si on le considérait comme déjà perdu. La synthèse de la vie et de la mort, dans l'instant présent, est à ce prix. Si l'on s'écarte de cet équilibre vers la mort, l'idée de dépossession l'emporte, et l'on parvient à l'indifférence. En réalisant à l'excès la fragilité des choses, on s'en désintéresse et on s'en détourne. Si l'on s'écarte du même équilibre en direction de la vie, on tombe dans le mirage du fonctionnement indéfini et dans l'esclavage du sens possessif.

On observera, enfin, combien simplement et directement Krishnamurti nous ramène, du problème classiquement insoluble de la mort, aux problèmes significatifs de la vie. Il lui suffit de nous faire remarquer que nous avons peur de la mort parce que nous n'avons jamais vraiment vécu. Par cette remarque, notre peur de la mort se trouve soudainement reliée à toute notre vie psychologique. Elle s'intègre dans le problème général de vivre. Il ne s'agit plus de savoir ce qui se trouve au-delà de la mort, mais pourquoi nous ne vivons pas vraiment dans le présent, et comment nous pourrions enfin vivre.

Les formules ou images dont je viens d'user ne prétendent pas à décrire l'aspect intime, qui est ineffable, de l'immortalité vécue. Elles veulent simplement marquer que, dans son aspect logique, l'immortalité peut être conçue comme une sorte d'équilibre, qui est dépassement, entre deux notions, contradictoires et communes, ayant entre elles un rapport secret dont nous ne prenons que rarement conscience.

Si, comme le fait Krishnamurti, nous identifions immortalité psychologique et libération, cette dernière nous apparaît comme une intégration de la mort dans la vie. Se libérer, dès lors, c'est mourir vivant ou, si l'on préfère, c'est réaliser dans la vie - comme un Râmana Maharshi - un équivalent psychologique de la mort effective. C'est vivre l'impermanence, l'irrémédiable solitude du moi avant qu'elles ne s'imposent comme des faits implacables et impérieux. La délivrance du moi est donc, en essence, identique à l'expérience de la mort. Elle est précédée par les mêmes affres, et l'on ne saurait se surprendre qu'on la trouve si inquiétante et si difficile.

De cette immortalité qu'il nous propose, Krishnamurti devait affirmer plus tard, en des termes d'une émouvante poésie, qu'elle consiste à « entrer vivant dans la maison de la mort » (« to enter the house of death while living »).

Cette « maison de la mort », où l'on entre vivant, n'est pas la maison des morts, mais celle des vivants, celle de l'intemporalité vécue. On n'en franchit pas la porte en succombant à une pression extérieure, naturelle et irrésistible, mais délibérément, et au terme d'une transformation intérieure difficile.

Nous pouvons nous y établir dès à présent, en parvenant à l'expérience de la vie intemporelle, et en faire notre quotidienne demeure.

En y pénétrant, nous entrerons du même coup dans ce « royaume de bonheur » où, au sortir de sa crise libératrice, Krishnamurti appelait ses auditeurs à pénétrer[1].

Pour lui, en effet, le bonheur n'est qu'un autre nom de la vie intemporelle.

« La vérité, nous dit-il, c'est « être » de moment en moment, et un bonheur qui continue n'est pas le bonheur. Le bonheur est un état d'être intemporel. » (« La première et dernière liberté », p. 294.)

Qu'il en soit bien ainsi, je l'ai montré naguère en examinant les rapports entre les notions de bonheur et de mort, ce qui m'a incidemment permis d'établir, assez clairement me semble-t-il, la distinction entre le plaisir et le bonheur.

Mon étude, qui a paru sous le titre « Bonheur et mort » dans le numéro de mars-avril 1949 de la revue « Spiritualité », fera, sous ce même titre, l'objet du chapitre suivant.

---

1 *Le Royaume du Bonheur* (“ The kingdom of Happiness”) , 1926 ou 1928

Chapitre 6

BONHEUR ET MORT

(***Distinction entre plaisir et bonheur***)

On ne peut pas envisager la mort, s'en préoccuper, lorsqu'on est parfaitement heureux. Si, en effet, l'on s'en préoccupait, une angoisse surviendrait au sein même de notre bonheur et en ruinerait instantanément la perfection. Il faut naturellement excepter les cas où la mort est attendue comme une extase, mais ces cas contredisent l'hypothèse d'un bonheur parfait actuel. Une extase présente et suprême ne saurait inclure l'attente d'une extase à venir. Cette attente même attesterait l'imperfection de l'extase présente. Quelque chose manquerait encore à la plénitude de notre bonheur.

Redouterait-on la mort parce que, se trouvant heureux, on voudrait que ce bonheur n'eût pas de terme, que chaque jour ramenât indéfiniment le même cortège de Joies parfaites ? Nous pensons que ce n'est pas possible et que, dans l'hypothèse d'un bonheur parfait, le désir de continuer pour continuer, et non pas en vue de réaliser une fin, est inconcevable.

Le désir de voir se perpétuer un bonheur présent implique, en effet, que ce bonheur n'est pas complet en soi, dans l'instant. Il a besoin de quelque chose qui est au-delà de lui-même et qui reste enveloppé dans les ombres du futur. En définitive, un tel bonheur est attente d'un bonheur plus vaste qui apparaît lui-même comme une accumulation de bonheurs élémentaires et qui grandit avec cette accumulation, c'est-à-dire avec le sentiment de sa propre durée. Ainsi, le bonheur présent apparaît comme quelque chose à quoi doit toujours s'ajouter quelque chose d'autre, c'est-à-dire qu'il n'est, à aucun moment, complet. Il n'est que l'amorce d'une totalisation toujours inachevée, dont la mort marque la limite et l'arrêt. Cette mort n'est pas, ici, franchement dévisagée, distinctement évoquée, mais c'est elle qui, dissimulée dans les coulisses de l'inconscient, inspire le désir de voir se prolonger le bonheur présent.

Le fait même que ce bonheur présent a le désir de durer prouve qu'il se sent menacé par la durée. Un être qui ne se saurait pas mortel demanderait-il que son bonheur, supposé dépendant de lui seul et parfait, se poursuive ? Evidemment non, puisqu'il ignorerait qu'il pût s'arrêter. La préoccupation de savoir si quelque chose va continuer est le fait d'un être qui sait que les choses peuvent avoir une fin. Si donc nous désirons que notre bonheur dure, c'est parce que nous avons sourdement conscience qu'il est menacé par le devenir du monde et limité par la mort. Un tel bonheur qui connaît, au moins obscurément, sa dépendance à l'égard du temps, ne saurait être parfait. Il inclut en lui-même une angoisse subtile, la conscience atténuée mais persistante d'un péril. C'est un bonheur insidieusement inquiet et, par là, incomplet.

On voit, en conséquence, qu'un bonheur parfait ne peut être qu'un bonheur hors du temps. C'est ce caractère qui définit le bonheur véritable: quand il est présent, le temps s'arrête, ainsi que l'a bien dit Krishnamurti. Je veux dire: la conscience du temps s'arrête, car ni l'univers, ni le sujet auquel advient ce bonheur ne se trouvent pour autant figés.

Quant au bonheur qui a toujours besoin de se survivre, qui veut être assuré de se ressaisir demain, il n'est pas vraiment bonheur mais satisfaction ou plaisir. Ainsi donc l'essence du plaisir et de la satisfaction, c'est qu'ils impliquent le sens du temps, la préoccupation du temps.

Dès lors, nous voyons clairement ce qui sépare du bonheur la satisfaction et le plaisir. Il n'est de bonheur qu'éternel, et ce n'est pas là une affirmation mystique. C'est la conclusion, purement rationnelle, qui s'impose quand on analyse, de la manière la plus profane, les conditions psychologiques d'un bonheur total.

On notera que la distinction entre le plaisir et le bonheur n'est pas de celles qui peuvent faire l'objet d'une description concrète, littéraire. C'est pourquoi cette distinction n'est pas, en général, nettement appréhendée. On essaie souvent de distinguer par des caractères purement qualificatifs, descriptifs, par des nuances affectives, ces deux notions dont l'une appartient à l'ordre de la temporalité, tandis que l'autre l'exclut.

Marsal a vu que la notion de durée n'est pas essentielle au bonheur (on parle, dit-il, d'un bonheur bref), mais il aurait dû voir bien plus encore, à savoir que la disjonction à l'égard de la durée est le caractère même, le caractère essentiel du bonheur.

En ce qui concerne Kant, il a cherché à exprimer, paradoxalement, l'indépendance du bonheur à l'égard de la durée en le faisant durer toujours.

C'est le même genre d'erreur qui a conduit d'autres penseurs à faire de l'éternité une durée indéfiniment prolongée, ce qui implique une méconnaissance complète des caractères psychologiques respectifs de la durée et de l'éternité. L'observation, si simple en apparence, de Krishnamurti surpasse d'emblée toutes ces tentatives de définition qui n'en sont que le pressentiment.

Chapitre 7

KRISHNAMURTI, POETE DU PRESENT ET DU SILENCE

PREMIERS POÈMES ET COMMENTAIRES

Le cas de Krishnamurti est extraordinaire, et peut-être unique pour des lecteurs occidentaux. Nous avons là un être qui, tout en vivant dans notre monde, lui est subtilement mais profondément étranger. Sa psychologie n'est pas la nôtre et il ne s'agit pas là de différences d'expression mais, pourrait-on dire, d'une différence de nature.

Les poètes auxquels nous sommes accoutumés nous ressemblent. Certes, leur magie verbale, la qualité de leur inspiration nous surprennent et nous émeuvent, mais les émotions dont ils nous parlent sont foncièrement les nôtres, bien qu'ils puissent les ressentir plus vivement, plus finement ou plus magnifiquement que nous. Il arrive bien que, de temps à autre, leurs écrits, suspendent notre souffle et nous laissant silencieux, comme si nous étions au bord d'une révélation, nous mettent dans un état où certaines circonstances de notre vie, certains mouvements imprévisibles de notre cœur peuvent nous mettre aussi. Mais ce ne sont là chez les poètes de notre monde, ou dans notre vie, que des moments fugitifs et privilégiés, des sommets, et nous ne savons pas comment il serait possible de faire l'expérience permanente de semblables états.

Dans leurs moments ordinaires, nos poètes vivent, à l'instar de nous-mêmes, dans le désir et dans le regret, dans la peur et dans l'espoir. Ils traduisent avec une force et une vérité poignantes, en des mots uniques et irremplaçables, les nostalgies auxquelles, de façon évidente ou obscure, tous nos jours sont livrés.

Quand notre présent s'affadit et se creuse, les belles heures, les joies exceptionnelles de notre passé nous attirent, et nous tendons vers elles des mains suppliantes. Et c'est avec la même impatience que nous appelons un avenir que notre désir peuple de fascinations et d'éblouissements. Comme nous le disait déjà Pascal, « nous errons dans les temps qui ne sont pas nôtres, et ne pensons pas au seul qui nous appartient » et, d'évidence, notre univers poétique ne peut que refléter notre ressentiment psychologique des choses.

Avec Krishnamurti, au contraire, il semble que nous nous installions solidement et définitivement au cœur du présent vivant et que le passé comme l'avenir soient réduits, en dehors de leur usage technique, à n'être plus que des ombres légères, d'inconsistants mirages qui n'ont plus la force de retenir le regard. Dans un langage dont la poésie est empreinte d'une souveraine grandeur, Krishnamurti nous dit de ce présent dans lequel toute l'intensité de sa vie s'est concentrée :

« Le vent du désert balaie la trace du voyageur.
« Seul s'imprime le pas présent.
« Le passé, le futur : du sable lissé par le vent. »

La vie de Krishnamurti, qui est totale présence au présent, nous apparaît, à la lumière de ses écrits, comme une vie d'actes subjectivement parfaits et sans sillage; d'actes qui, épuisant intégralement leur objet, ne laissent nulle trace derrière eux. Dès lors, chaque nouvel acte, ne surgissant d'aucune continuité pensée, se « présente » comme une naissante fraîcheur, comme une fleur qui s'entr'ouvrirait toujours et dont aucune ombre, aucune souillure de mémoire, ne viendrait ternir le pur éclat. Krishnamurti nous parût-il se répéter mille fois, par la trahison des mots, aucune répétition réelle n'existe pour lui: il ne cesse de vivre à neuf.

Non seulement son expérience éternelle du présent n'est pas la nôtre, non seulement il ne vit pas le temps à notre manière, mais encore il dispose d'une qualité d'attention qui, tout en ayant la vigueur de la concentration commune, est néanmoins capable d'inclure toutes choses, y compris certaines que nos sens coutumiers ne peuvent saisir.

Il nous parle d'un silence vivant qui surgit lorsque meurt le mouvement de la pensée, de cette pensée dont nous sommes presque entièrement faits et qui, aux ordres du désir ou de la peur, ne cesse de se projeter dans le futur ou dans le passé, de vivre dans l'anticipation ou le souvenir, dans l'espérance ou le regret. C'est en ce silence sans forme que réside pour lui la suprême beauté.

Selon Krishnamurti, ce que nous croyons être n'est que la mémoire de ce que nous avons été et, quand cette mémoire se dissipe dans l'intensité du présent, notre image familière de nous-même disparaît. Nous devenons, en quelque sorte, invisible à nous-même, bien que nous nous réalisions souverainement dans la pure plénitude, dans la lumière sans ombre, d'un présent éternel qui est amour.

Nous allons retrouver toute l'étrangeté poétique de cette condition inouïe dans les écrits de Krishnamurti, lesquels ont subi une évolution dont je m'efforcerai de caractériser les moments.

Au lendemain de sa libération, Krishnamurti écrit des poèmes lyriques où se découvrent une sensibilité personnelle exquise, une pénétrante intelligence et une exceptionnelle audace. Tour à tour d'une force grandiose et d'une tendresse émouvante, sa poésie s'exprime en des vers libres et sans rime, mais où se marque le rythme d'un mouvement intérieur à chaque instant jaillissant. Beaucoup de ses poèmes sont des invocations ou des adjurations, mais les répétitions qui les constellent sont irisées de nuances et traversées d'une inépuisable ferveur. On y trouve des images sereines d'une grande pureté et d'une grande beauté.

Dans son poème « Nitya » dédié à son frère, dont la mort le fit tant souffrir, Krishnamurti évoquera en des termes simples et admirables la solitude des deux enfants indiens perdus au milieu d'Européens:

Mon frère est mort,
Nous étions comme deux étoiles dans un ciel nu.

S'étant trouvé dans un temple, près d'une de ces veuves indiennes qui n'eurent jamais de vie conjugale, il écrira, dans son poème « Madura », ces lignes si belles et si touchantes:

Un silence immobile retient l'air
Et soudain
Le chant mélodieux d'un cœur infini
Fait monter à mes yeux des larmes indicibles.
Dans une robe blanche
Une femme chante au cœur de son amour:
La maternité qu'elle n'a pas connue
Le rire des enfants sur sa poitrine,
L'amour qui mourut jeune,
Le chagrin d'un foyer stérile,
La solitude d'une nuit immobile,
La vie sans fruit au milieu d'une terre se couvrant de fleurs.

Sa vivante et vertigineuse audace, qui s'oppose à l'effroi pascalien devant le « silence éternel des espaces infinis », s'exprime tout entière dans ces vers par lesquels s'achève l'un de ses plus beaux poèmes :

La lune est amoureuse du soleil
Et le rire des étoiles remplit l'espace.

Dans ces poèmes anciens, on le trouve encore, il est là présent, émouvant et lyrique. Mais, comme ses auditeurs paraissent être bercés et assoupis par ses mots - alors qu'il a la passion de les réveiller et de les jeter frémissants dans la vie - il va cesser de chanter son chant de libération et d'amour. Cette forme première de sa poésie s'efface et nous n'entendrons plus de lui, pendant des années, que cette voix impersonnelle, et rude parfois jusqu'à la brutalité, qui est celle de ses conférences publiques.

Ce n'est pas à dire que celles-ci ne soient empreintes d'une beauté discrète et d'une étonnante grandeur. Ce n'est pas à dire, non plus, qu'on n'y trouve pas, ça et là, des perles occasionnelles de poésie pure, d'étonnantes images jaillissant du feu de l'improvisation. Mais Krishnamurti y apparaît essentiellement comme un mécanicien impitoyable qui s'acharnerait à démonter pièce à pièce notre douloureuse machinerie psychologique, à montrer l'absurdité insigne et les résultats cruels de son fonctionnement présent. D'autre part, si ses conférences le mettent directement en cause, si le « Je » s'y retrouve constamment, elles ne nous apprennent rien ou presque rien sur son « intimité » - pour autant qu'on puisse parler d'intimité chez un être aussi démesurément, aussi fantastiquement ouvert.

LES « COMMENTARIES ON LIVING »

Ce n'est qu'il y a quelques années, avec la parution du premier volume de ses « Commentaires sur la vie » (« Commentaries on living »), que nous avons eu la révélation soudaine d'un nouveau mode d'expression de Krishnamurti, beaucoup plus intérieur et bien plus manifestement poétique. Nous retrouvons là une poésie profonde et - par d'autres moyens - tout aussi émouvante que celle de ses premiers poèmes. Mais cette poésie reste dans les formes d'une prose splendide et refuse de se couler dans des vers, fussent-ils d'une extrême liberté.

Presque toutes les notes personnelles qui composent ces « Commentaires », ce journal qu'on hésite à appeler intime, présentent un schéma à peu près invariable: une description d'un cadre naturel, d'une scène vécue, ou la confidence étrangement impersonnelle que l'auteur nous fait de ses propres états, préparent l'esprit du lecteur à la relation consécutive qui lui est faite d'un entretien qu'ont avec Krishnamurti, une ou plusieurs personnes venues pour lui demander un éclaircissement, lui soumettre un problème intime ou discuter avec lui de quelque point. Si l'on en détache les portraits pénétrants, et même incisifs, que nous fait Krishnamurti de ceux qui viennent à lui et de leurs réactions en sa présence ou devant ses paroles, cette relation ne diffère pas essentiellement de ce que nous offrent ses conférences publiques avec questions et réponses.

Sauf sur un point, qui est important, révélateur, et qu'on retrouve d'ailleurs dans le fragment descriptif qui précède ladite relation: l'absence quasi totale du pronom personnel, absence qui paraît bien traduire, dans le langage, cette absence du sujet à lui-même, dans l'expérience vécue dont j'ai parlé plus haut. On a le sentiment que le « Je » n'apparaît dans ces textes que pour éviter une construction grammaticale trop lourde, ou par souci de rendre tel propos particulier plus intelligible au lecteur, et nullement parce que ce pronom viendrait spontanément à l'esprit ou sous la plume de l'auteur. Je ne pense pas exagérer en disant que, si on 1e rencontre quelques dizaines de fois au cours d'un volume de trois cents pages de caractères fins, c'est à peu près tout.

Par ce trait singulier, et singulièrement significatif, la nouvelle forme d'expression poétique de Krishnamurti s'oppose diamétralement au lyrisme de ses poèmes anciens. Mais, si le narrateur est absent de sa narration, ce qu'il nous expose est, en revanche, étonnamment présent.

On dirait que toute la force qui, dans les écrits usuels, est détournée en direction du sujet, de l'observateur, se trouve ici intégralement reportée sur l'objet, qui est vu dès lors avec une précision, une intensité et une vérité saisissantes.

C'est le dépouillement même de l'évocation qui devient bouleversant ou poignant. On se trouve impitoyablement jeté devant le fait, pressé pourrait-on dire contre le fait, sans évasion possible. Et c'est la nudité même du fait, sa présence muette et impérieuse, son authenticité qu'aucune paraphrase personnelle ne vient corrompre, qui nous émeuvent au plus profond et nous plongent dans une atmosphère d'intrinsèque poésie.

En quelque sorte, nous n'avons plus le sentiment qu'on nous parle du fait mais, plutôt, que c'est le fait lui-même qui, sous l'éclairage intense auquel le soumet son invisible observateur, nous parle et nous touche ou nous heurte directement. La poésie de Krishnamurti n'est pas celle d'un discours, mais d'une présence immédiate et agissante.

Selon toute apparence, les actes d'un Krishnamurti sont des actes sans passé et sans sillage temporel. C'est un caractère qui se retrouve, négativement, dans sa prose poétique. Jamais on n'y rencontre l'expression d'un regret, d'une nostalgie personnels. Jamais non plus on n'y découvre une attente, une impatience de l'avenir. Seul le présent est là, et suprêmement présent.

Mais, sous les mots ou entre les mots de Krishnamurti, on discerne, au cœur de ce présent, la profondeur d'un silence sans limite, de ce silence au-delà de la pensée auquel j'ai fait précédemment allusion. De ce silence vivant et vertigineux, dont la beauté sans forme surpasse à son jugement toute beauté formelle, et dont la majestueuse immensité lui apparaît comme la présence même de Dieu, Krishnamurti essaie, en dépit des trahisons et du bruit du langage, de nous en donner le sentiment. Par là se manifeste, dans ses « Commentaires », une paradoxale poésie du silence qui, sans intention, rejoint, comme dans l'expression « le mouvement du silence dans l'immesurable », les formules poétiques de l'hermétisme ou du surréalisme contemporains. Cette poésie du silence, qui nous révèle la douloureuse vanité de notre pensée-écureuil tournant sans arrêt dans sa cage de peur et de mots, nous laisse, l'esprit tendu et frémissant, au bord de l'incompréhensible. Car une telle poésie n'est pas la trouvaille d'une pensée ingénieuse, mais le produit de l'expérience, effectivement vécue, d'une immensité indicible.

A certains moments, Krishnamurti, si obstinément absent de ses écrits, ne nous paraît en émerger que pour mieux aller se perdre, fantastiquement, en autrui !

Mais la poésie de l'auteur des « Commentaires » n'a pas besoin pour s'affirmer de recourir à des thèmes aussi extraordinaires. Elle peut s'alimenter des plus humbles événements. Mais, quelque simple que soit son prétexte, elle n'en continue pas moins de déborder, par ses résonances insolites, les cadres de la poésie et de la psychologie communes. A propos d'un spectacle presque banal, elle nous fait passer de la beauté sensible à une beauté qui n'est plus de ce monde et, partie de nos rivages, mais s'élevant à cette intensité qui, selon le mot étonnant de Krishnamurti « consume le mouvement du temps », elle nous fait franchir, sans que nous y prenions garde, l'insaisissable frontière qui sépare l'instant de l'éternité.

On a donné au cours des siècles bien des définitions de la poésie. Je ne m'attarderai pas à en faire ici l'inventaire, pour lequel je suis du reste fort peu qualifié.

Il me souvient toutefois d'avoir lu, sous la plume d'un poète dont j'ai hélas oublié le nom, une définition du poète qui me paraît essentielle autant que simple, et que j'adopterais volontiers : « Le poète, c'est l'homme pour qui le monde est neuf tous les matins. » Je pense que Krishnamurti lui-même, tout en faisant observer qu'il ne s'agit pas seulement d'être neuf tous les matins mais à chaque seconde, n'hésiterait pas à souscrire à cette définition. Car elle fait de la poésie, avant même toute expression extérieure et formelle, un phénomène intérieur, un état de grâce, une capacité de renouvellement du cœur et de l'esprit qui constitue déjà une expérience vécue de l'intemporalité. N'a-t-il pas dit, en effet, que le vrai poète n'est pas l'homme occasionnellement créateur, et dans un domaine très particulier, mais celui dont toute la vie est, d'instant en instant, une œuvre d'art ?

A qui se fait du poète une conception semblable à celle que je viens de proposer, Krishnamurti, poète insolite et presque involontaire, apparaîtra comme l'incarnation même, l'incarnation permanente de la poésie. Ce qui n'ôte rien d'ailleurs à la beauté littéraire des textes surprenants qu'il livre à notre méditation.

Voici, faites par nos soins, quelques traductions inédites de textes extraits des derniers « Commentaires sur la vie » :

SOUS L'ARBRE

«... Assis sous cet arbre, avec de grosses fourmis passant sur votre jambe, dans cette solitude sans mesure il y avait le mouvement d'un âge éternel. Ce n'était pas un mouvement franchissant l'espace, mais un mouvement fermé sur lui-même, une flamme dans la flamme, une lumière dans le vide de la lumière. C'était un mouvement qui ne s'arrêterait jamais car il n'avait pas de commencement et, par conséquent, aucune raison de finir. C'était un mouvement qui n'avait pas de direction, en sorte qu'il recouvrait l'espace.

« Là, sous cet arbre, le temps, dans sa totalité, se tenait tranquille, comme les collines, et ce mouvement le recouvrait et le dépassait. Le temps ne pouvait donc jamais rattraper un tel mouvement. L'esprit ne pouvait jamais en toucher le bord, mais l'esprit était ce mouvement. L'observateur ne pouvait pas lutter de vitesse avec lui, car il n'était capable que de suivre son ombre propre et les mots dont elle était revêtue. Mais, sous cet arbre, dans cette solitude, l'observateur et son ombre étaient inexistants. »

Krishnamurti, Commentaries on living, Third series.

DEUX FEMMES DESCENDAIENT LE SENTIER

« Le sentier, qui descendait vers une petite ville, était rude et poussiéreux. Sur le flanc de la colline subsistaient quelques arbres éparpillés, mais la plupart d'entre eux avaient été abattus pour servir de bois de chauffage et il fallait s'élever à une bonne altitude pour trouver une ombre riche. Plus haut, les arbres n'étaient plus rabougris et maltraités par l'homme. Ils poussaient jusqu'à leur pleine hauteur, avaient d'épaisses branches et un feuillage normal.

« Les gens avaient coutume de couper une branche pour donner ses feuilles en pâture à leurs chèvres et, quand elle était dépouillée, ils s'en servaient pour faire du feu.

« Il y avait pénurie de bois aux niveaux inférieurs et, maintenant, les habitants montaient plus haut, escaladant et détruisant. Les pluies n'étaient pas aussi abondantes que de coutume, la population s'accroissait et il fallait bien vivre. La faim régnait, et on vivait aussi indifféremment qu'on mourait. Il n'y avait pas d'animaux sauvages dans les environs et ils avaient dû s'élever plus haut. De rares oiseaux grattaient le sol parmi les buissons mais ces oiseaux eux-mêmes paraissaient épuisés et quelques-unes de leurs plumes étaient brisées. Un geai, noir et blanc, criait d'une voix rauque, volant d'une branche à l'autre d'un arbre solitaire.

« Il commençait à faire chaud et il ferait très chaud aux environs de midi. Les pluies avaient été insuffisantes depuis de nombreuses années. La terre était desséchée et crevassée. Les arbres, peu nombreux, étaient recouverts d'une poussière brune et même la rosée du matin était absente. Le soleil était implacable, jour après jour, tout au long du mois, et l'incertaine

saison des pluies était encore bien loin. Quelques chèvres gravissaient la colline sous la surveillance d'un garçon. Il fut surpris de voir quelqu'un, mais il n'avait pas l'habitude de sourire et, avec un regard grave, il suivit les chèvres. C'était un lieu solitaire où régnait le silence de la chaleur qui vient.

« Deux femmes descendaient le sentier, portant du bois de chauffage sur leurs têtes. L'une était âgée, l'autre très jeune, et les fardeaux qu'elles portaient semblaient plutôt lourds. Chacune tenait en équilibre, sur sa tête protégée par une pièce d'étoffe, un long fagot de branches sèches liées ensemble par un sarment vert, et le maintenait en place d'une main. Leurs corps se balançaient avec aisance pendant qu'elles descendaient la colline d'un pas vif et léger. Elles n'avaient rien aux pieds, bien que le sentier fût rude. Leurs pieds semblaient découvrir d'eux-mêmes leur chemin car les femmes ne regardaient jamais le sol. Elles tenaient leurs têtes droites, leurs yeux injectés de sang restant perdus dans le vague. Elles étaient très maigres, leurs côtes saillantes, et les cheveux de la plus vieille étaient emmêlés et sales. Ceux de la fille avaient dû naguère avoir été peignés et huilés, car on y découvrait encore quelques mèches propres et brillantes. Mais elle aussi était épuisée et il y avait, dans son apparence, une lassitude. Il n'y avait pas si longtemps, elle avait dû chanter et jouer avec d'autres enfants, mais c'était fini. Maintenant, ramasser du bois mort sur ces collines était devenu sa vie, et le resterait jusqu'à sa mort, avec un répit de temps à autre quand lui viendrait un enfant.

« Nous descendions tous le chemin. La petite ville de province était distante de quelques milles, et c'était là qu'elles vendraient leur fardeau pour une somme dérisoire, et ce ne serait que pour recommencer le lendemain. Elles bavardaient entre elles, avec de longs intervalles de silence. Soudainement, la plus jeune dit à sa mère qu'elle avait faim, et la mère lui répondit qu'elles étaient nées avec la faim, vivaient avec la faim et mourraient avec la faim. Tel était leur lot.

« C'était la constatation d'un fait. Dans sa voix, il n'y avait ni reproche, ni colère, ni espoir.

« Nous continuâmes à descendre le sentier pierreux.

« Il n'y avait pas d'observateur écoutant, s'apitoyant et marchant derrière elles. Il ne faisait pas partie d'elles par amour et par pitié. Il était elles. Il avait cessé d'être et elles étaient.

« Elles n'étaient pas des étrangères qu'il avait rencontrées sur la colline, elles faisaient partie de lui. Les mains qui tenaient les fagots étaient les siennes. Et la sueur, l'épuisement, l'odeur, la faim, n'appartenaient plus à ces femmes. Ce n'étaient plus des choses à elles auxquelles on aurait dû prendre part et dont on aurait dû éprouver du chagrin. Le temps et l'espace avaient cessé. Il n'y avait plus de pensées dans nos têtes, trop fatiguées pour penser. Et, si nous pensions quand même, c'était à vendre le bois, manger, nous reposer, et recommencer. Les pieds, sur le chemin pierreux, ne faisaient plus mal, ni le soleil au-dessus de nos têtes. Nous n'étions que deux à descendre cette colline familière, après avoir passé ce puits où nous avions bu comme d'habitude, et poursuivant notre route dans le lit desséché d'un ruisseau dont nous avions le souvenir. »

Krishnamurti, Commentaries on living, Second series.

LES QUATRE CHANTEURS

« Ils étaient quatre qui chantaient, et c'était un son pur. Hommes tranquilles et d'un certain âge, ils étaient désintéressés des choses du monde mais non par la voie de la renonciation: tout simplement, le monde ne les attirait pas. Portant des vêtements vieux mais propres, et ayant des visages sérieux, vous les auriez difficilement remarqués s'ils avaient passé près de vous dans la rue. Mais dès qu'ils commencèrent à chanter, leurs visages se transformèrent, devinrent rayonnants et sans âge, et ils firent naître avec le son des mots et la puissance de l'intonation, l'extraordinaire atmosphère d'un très ancien langage. Ils étaient les mots, le son et le sens. Le son des mots avait une grande profondeur. Ce n'était pas la profondeur d'un instrument à cordes, ou d'un tambour, mais la profondeur d'une voix humaine éveillée à la signification de mots que le temps et l'usage avaient rendus sacrés. Leur chant était dans ce

langage qui avait été poli et rendu parfait, et le son de ce chant remplissait la vaste pièce, et pénétrait les murs, le jardin, l'esprit et le cœur. Ce n'était pas le son que produit un chanteur sur la scène, mais il y avait là le silence qui existe entre deux mouvements du son. Vous sentiez votre corps irrésistiblement ébranlé par le son des mots, qui vous pénétrait jusqu'à la moelle des os. Vous étiez assis complètement immobile et il vous empoignait dans son mouvement. Il était vivant, dansant, vibrant, et votre esprit en faisait partie. Ce n'était pas un son qui vous berçait au sommeil mais qui vous secouait et vous faisait presque mal. C'était la profondeur et la beauté du son pur, que ni l'applaudissement, ni la renommée, ni le monde n'avaient altéré. C'était le son fondamental dont tous les sons et toute la musique procèdent.

« Un garçonnet qui pouvait avoir trois ans était assis en avant, sans mouvement, le dos droit, les yeux clos. Il ne dormait pas. Après avoir écouté pendant une heure, il se leva très vite et partit sans aucune timidité ni gaucherie. Il était l'égal de tous, car le son des mots était dans son cœur.

« Pendant ces deux heures, vous ne vous sentiez à aucun moment fatigué. Vous n'aviez pas envie de bouger et le monde, avec tout son bruit, n'existait plus. Bientôt le chant s'arrêta, et le son parvint à son terme. Mais il se poursuivait à l'intérieur de vous, et se poursuivrait encore pendant de nombreux jours.

« Les quatre s'inclinèrent et saluèrent, et redevinrent une fois de plus des hommes de tous les jours. Ils dirent qu'ils avaient pratiqué cette forme de chant depuis plus de dix ans et que cela avait exigé une grande patience et la consécration d'une vie. C'était un art mourant, car on pouvait difficilement trouver quelqu'un qui consentît, de nos jours, à consacrer sa vie à cette forme de chant. Il n'y avait ni argent ni renommée à en espérer, et qui pouvait avoir envie d'entrer dans ce genre d'univers ? Ils étaient ravis, dirent-ils, de chanter devant des personnes qui appréciaient réellement leur effort.

« Puis, ils poursuivirent leur chemin, pauvres et perdus dans un monde de bruit, de cruauté et d'avidité. Mais le fleuve avait écouté et restait silencieux. »

Krishnamurti, Commentaries on living, Third series.

LE MUSICIEN

« Assis sur une plate-forme surélevée, il jouait d'un instrument à sept cordes pour un petit auditoire de personnes auxquelles ce genre de musique classique était familier. Elles étaient assises devant lui sur le parquet, tandis que derrière lui on jouait d'un instrument qui ne comportait que quatre cordes. C'était un jeune homme, mais il possédait une maîtrise complète des sept cordes de son instrument et de cette musique complexe. Il avait coutume d'improviser avant chaque chant, puis venait le chant qui comportait plus d'improvisation encore. Jamais vous n'entendiez jouer un chant deux fois de la même manière. D'une exécution à l'autre, les mots étaient conservés mais, à l'intérieur d'un certain cadre, il y avait une grande latitude d'interprétation et le musicien pouvait improviser à cœur joie. Plus nombreuses étaient les variations et les combinaisons, et plus grand le musicien. Les cordes ne pouvaient parler mais tous ceux qui étaient assis connaissaient les mots et ils s'en extasiaient.

« Avec des mouvements de la tête et des gestes gracieux des mains, ils marquaient parfaitement la mesure et, à la fin du rythme, se donnaient une tape légère sur la cuisse. Le musicien avait fermé ses yeux et il était complètement absorbé dans sa liberté créatrice, et dans la beauté du son. La coordination de son esprit et de ses doigts était parfaite. Et quels doigts il avait ! Délicats et rapides, ils semblaient posséder une vie propre. Ils ne s'arrêteraient qu'à la fin de cette interprétation particulière du chant et seraient alors tranquilles et reposés. Mais, avec une rapidité incroyable, ils recommenceraient à interpréter un autre chant dans un autre mode. Ils vous hypnotisaient presque par leur grâce et l'agilité de leur mouvement. Et

ces cordes, quels sons mélodieux elles produisaient ! Elles étaient pressées à la tension juste par les doigts de la main gauche tandis que ceux de la main droite les pinçaient avec une aisance et une autorité magistrales.

« La lune brillait au-dehors, et les ombres noires étaient immobiles. Par la fenêtre, le fleuve était tout juste visible, un flot d'argent faisant contraste avec les arbres silencieux et noirs de l'autre rive.

« Une chose étrange se passait dans cet espace qu'est l'esprit. Cet esprit avait épié les gestes gracieux des doigts, écouté les sons délicieux, observé les mouvements de tête et le rythme des mains des assistants silencieux. Soudainement, l'observateur, l'auditeur, disparut. Il n'avait pas été simplement mis en sommeil par le bercement des cordes mélodieuses : il était complètement absent.

« Il n'y avait plus que le vaste espace qui est l'esprit. Toutes les choses de la terre et de l'homme étaient en lui mais se trouvaient sur ses bords les plus reculés, elles apparaissaient estompées et lointaines. Dans la grande partie de cet espace où rien n'était visible, il y avait un mouvement et ce mouvement était silence, tranquillité.

« C'était un mouvement vaste et profond sans direction ni cause. Un mouvement qui commençait aux extrêmes confins de l'espace et, avec une force incroyable, se dirigeait vers le centre - un centre qui était partout au sein de cette tranquillité silencieuse, de ce mouvement qui est espace. Ce centre est une solitude totale, incontaminée, inconnaissable; une solitude qui n'est pas isolement et qui n'a ni commencement ni fin. Elle est complète en soi, et n'est pas construite. Les bords extérieurs sont en elle mais ne participent pas à sa nature. Elle est là, mais hors du champ qu'embrasse l'esprit humain. C'est le tout, la totalité, mais elle est inaccessible. »

Krishnamurti, Commentaries on living, Third series.

LE PERROQUET

« Un unique perroquet était perché sur la branche morte d'un arbre voisin. Il ne se lissait pas les plumes et se tenait très tranquille, mais ses yeux étaient mobiles et alertes.

« Il était d'un vert délicat, avec un bec d'un rouge brillant et une longue queue d'un vert plus pâle.

« Vous aviez envie de le toucher, d'en caresser la couleur. Mais, si vous bougiez, il s'envolait.

« Bien qu'il fût complètement immobile - une lumière verte gelée - vous pouviez sentir qu'il était intensément vivant, et il paraissait donner vie à la branche morte sur laquelle il était perché. Il était si étonnamment beau que cela vous coupait le souffle. Vous osiez à peine détacher votre regard de lui de peur qu'il disparût dans un éclair.

« Vous aviez vu des perroquets par douzaines, se déplaçant dans leur vol bizarre, se perchant le long des fils, ou éparpillés sur les champs rouges où pousse le jeune blé vert. Mais cet oiseau unique semblait être le foyer de toute vie, de toute beauté et de toute perfection. Rien n'existait plus que cette tache vivante de vert sur une branche noire contre le ciel bleu.

« Il n'y avait plus ni mots ni pensées dans votre esprit. Vous n'étiez même pas conscient que vous ne pensiez plus. L'intensité de cela vous donnait les larmes aux yeux et vous faisait ciller, alors que le battement même de votre paupière pouvait apeurer l'oiseau et le faire fuir!

« Mais il restait là, sans mouvement, si lisse, si élégant, avec chaque plume à sa place !

« Quelques minutes seulement avaient dû passer, mais ces quelques minutes couvriraient le jour, l'année, et la totalité du temps. Dans ces quelques minutes résidait toute vie, sans terme ni commencement. Ce n'est pas une expérience qu'on aurait à emmagasiner dans la mémoire, une chose morte qu'on aurait à garder vivante par la pensée - qui meurt elle aussi. C'est totalement vivant et dès lors cela ne peut être trouvé parmi les choses mortes.

Quelqu'un appela de la maison au-delà du jardin, et la branche morte devint soudainement nue. »

Krishnamurti, Commentaries on living, Third series.

LE CORBEAU

« Dans un petit jardin encaissé, près du bord de la route, il y avait des quantités de fleurs brillantes. Parmi les feuilles d'un arbre de ce jardin, un corbeau s'était mis à l'ombre du soleil de midi. Son corps entier reposait sur la branche, ses plumes couvrant ses serres. Il appelait d'autres corbeaux ou leur répondait et, pendant un intervalle de dix minutes, on put entendre cinq ou six notes différentes dans son croassement. Sans doute disposait-il de beaucoup plus de notes mais, pour le moment, il se contentait de ce petit nombre. Il était très noir avec un cou gris. Il avait des yeux extraordinaires qui ne restaient jamais immobiles, et son bec était dur et pointu. Il était totalement au repos et cependant totalement vivant. C'était étrange la manière dont l'esprit était complètement avec cet oiseau. Il n'observait pas l'oiseau, bien qu'il en eût saisi le moindre détail; il n'était pas l'oiseau lui-même, car il ne s'y était pas identifié. Il était avec l'oiseau, avec les yeux et le bec aigu de l'oiseau, comme la mer est avec le poisson. Il était avec l'oiseau, et cependant il passait au travers et au-delà. L'esprit vif, agressif et apeuré du corbeau faisait partie de cet autre esprit qui enjambait les mers et le temps. Cet esprit-là était vaste, sans limite, au-delà de toute mesure, et cependant il était conscient du plus léger mouvement des yeux de cet oiseau noir parmi les feuilles nouvelles et étincelantes. Il était conscient de la chute des pétales, mais n'avait pas de foyer d'attention, aucun point à partir duquel il aurait prêté attention.

« A l'encontre de l'espace qui retient toujours quelque chose en lui-même - un grain de poussière, la terre ou les cieux - il était entièrement vide et, étant vide, il pouvait faire attention sans motif. Son attention n'avait ni racines ni branches. La totalité de l'énergie était contenue dans cette tranquillité vide. Cette énergie n'est pas celle qui est amassée à dessein, et qui se trouve vite dissipée dès que la pression tombe. C'était celle de tout commencement, c'était la vie, étrangère à ce temps dans lequel les choses ont une fin. »

Krishnamurti, Commentaries on living, Third series.

SECONDE PARTIE

KRISHNAMURTI
ET NOTRE TEMPS

Chapitre 1

KRISHNAMURTI ET LA NON-PSYCHANALYSE

Il nous faut inlassablement mettre en question cette mosaïque d'opinions reçues, tous les éléments de cette verrière colorée qui nous dérobe la lumière blanche, la lumière directe de l'expérience. Une telle mise en question ne peut être opérée que par un individu qui s'est «idéologiquement » détaché du milieu, qui a consenti à la solitude perplexe de sa propre pensée.

La connaissance de soi, nous dit Krishnamurti, ne passe pas par « l'introspection » (sur le sens donné par Krishnamurti au terme « introspection »[1], des réserves s'imposent que nous préciserons plus loin) En essayant d'analyser sur le vif un sentiment qu'on éprouve, on le détruit. C'est un point facile à vérifier. Et l'analyse des éléments d'une douleur vécue est même l'un des moyens que nous mettons en œuvre pour en atténuer la violence et nous en évader. On ne peut connaître, c'est-à-dire analyser une chose vivante. L'analyse commence par tuer son objet.

La lucidité, bien qu'elle puisse, à mon sens, avoir pour prétexte une connaissance analytique préalable du fonctionnement général de notre esprit, n'a pas, dans son opération le caractère d'une analyse mais plutôt celui d'une vision instantanée. On saisit d'emblée la signification exacte de l'état qu'on éprouve, on vit la vérité de ce que l'on est, à la minute où l'on se trouve. C'est une constatation pure et non un jugement intellectuel qui serait la conclusion d'un raisonnement discursif.

Pour découvrir nos limitations, dit excellemment Krishnamurti, point n'est besoin de nous perdre dans l'analyse des actes mêmes que nous accomplissons. Efforçons-nous plutôt d'agir, de vivre honnêtement en fonction de ce que nous croyons juste. Dans le mouvement même que nous ferons, les liens dans lesquels nous sommes pris, à notre insu, nous entreront, pour ainsi dire, dans la chair et nous aurons, du même coup, la révélation directe de leur présence, de leur localisation précise. Parce qu'il nous entraîne à agir avec cette violente franchise, un sentiment fort est un facteur d'intelligence de nous-mêmes[2].

Nous saisissons encore, par cet exemple, la vérité de cette affirmation de Krishnamurti que nos rapports avec autrui, au lieu d'être les moyens de nos fins intéressées, devraient être le processus de notre révélation à nous-mêmes.

Dans un autre texte, Krishnamurti a présenté « l'introspection » comme le moyen par lequel nous tenterions de porter un jugement sur nos actes et il a exprimé, à cette occasion, une vue d'un grand intérêt psychologique et pratique.

Selon cette vue, le fait même de vouloir juger nos états, les justifier ou les condamner, nous interdit tout à la fois de les comprendre et de nous connaître. J'établirai ainsi le bien-fondé de cette assertion :

D'une part, du fait même d'apprécier, favorablement ou défavorablement, un état, nous introduisons un trouble dans cet état, nous en altérons le contenu en même temps que nous brisons, ou faisons dévier sur des considérations marginales, son développement naturel. Dès lors, nous faussons les conditions de son observation, en l'empêchant de porter tous ses fruits, et sa signification complète nous échappe.

D'autre part, pour être intégrale, la connaissance de nous-même devrait porter à la fois sur l'état jugé et sur ce qui, en nous, fait fonction de juge. Or, par définition, le juge n'a pas à être jugé. Dans l'acte même de juger, l'esprit se dissimule donc à lui-même la moitié de lui-même. En s'arrêtant au jugement, il s'interdit de juger, et par là de connaître, le juge. Mais voudrait-on juger le juge que ce serait constituer encore un nouveau juge implicite, qui resterait à juger. C'est dire que l'on s'engagerait dans un processus sans fin. Par conséquent, si l'on veut se

---

[1] **Sur le sens donné par Krishnamurti au terme « introspection », des réserves s'imposent que nous préciserons plus loin.**

[2] **C'est pourquoi Krishnamurti a pu dire : « Si vous devez tomber, jetez-vous du trente troisième étage, mais ne trébuchez pas sur les pavés. »**

connaître totalement, on ne peut que s'abstenir de juger, le jugement étant un obstacle décisif à la totale connaissance de soi : tout un pan de nous-même se dérobe sous le manteau du juge.

Il convient d'ajouter, lorsque le jugement est une condamnation, que, parce qu'elles sont subtilement intéressées, les raisons pour lesquelles nous condamnons sont, en général, tout aussi condamnables que ce qu'elles condamnent. La condamnation, en frappant la chose condamnée, détourne l'attention du principe même au nom duquel on la condamne. Plus je m'acharne, animé d'un beau zèle, à me condamner, et moins je pense à demander ses titres au moi qui condamne. Le plus souvent, ce qui fait fonction de juge, en nous, c'est l'opinion publique, opinion que nous n'avons jamais vraiment mise en question et que nous pensons d'autant moins à mettre en question que nous nous consacrons ardemment à son service. Au surplus, nous avons le sentiment, dans l'acte même de nous condamner, de faire surgir, de dégager en nous-même, un moi vertueux et estimable. C'est-à-dire que toute condamnation de soi a le visage secret d'une réhabilitation flatteuse et l'on ne se préoccupe guère de savoir ce due vaut, au juste, cette réhabilitation.

« Sûrement, nous dit Krishnamurti, l'esprit peut être conscient de lui-même lorsqu'une partie de lui-même n'entreprend pas de juger l'autre. C'est comme si vous considériez objectivement ces arbres, ces plantes, ce rayon de soleil et ces ombres. La faculté de critiquer, de juger, de choisir est absente. Il y a simple observation, recueillement ; on se borne à voir les choses telles qu'elles sont, sans porter de jugement à leur égard. C'est la véritable lucidité (awareness) qui survient quand l'esprit observe son propre fonctionnement... comme vous observeriez un enfant en train de jouer, avec toutes ses absurdités et ses hochets amusants : vous l'observez, vous êtes amusé ou vous êtes triste ; vous l'observez sans aucune réaction intérieure. C'est une telle observation qui révélera à l'esprit ses propres désirs, ses propres illusions, ses propres peurs. »

Ce texte décrit admirablement cette attitude d'observation silencieuse de nos états, sans jugement, sans condamnation, que préconise Krishnamurti. Mais qu'est-ce donc que cette attitude ? Ne correspond-elle pas à la véritable introspection qui est pure observation, pas même analyse, et que Lalande distingue expressément de l'examen de conscience ? L'introspection que Krishnamurti écarte, et cela explique mes réserves annoncées sur l'emploi qu'il fait de ce terme, ce n'est donc pas l'introspection authentique, telle que la définissent les philosophes ou les psychologues, mais une introspection faussée qui veut être une analyse sur le vif ou qui se double d'un examen de conscience.

Il est bien vrai que l'introspection, telle que la pratiquent la plupart des gens, ne répond pas à la définition théorique qu'en donnent les spécialistes. Au lieu d'être la délicate et difficile observation de soi qu'exigerait cette définition, elle tourne, généralement, à la dissection des états vécus ou à l'examen de conscience d'inspiration morale ou religieuse auxquels la réduit, et contre lesquels s'élève Krishnamurti. C'est dire que ce dernier, bien qu'ayant tort en droit, a raison en fait. Il traite correctement des attitudes réelles des individus, il prend dans le sens qui leur est effectivement donné des mots qui avaient été formés pour un autre usage. Nous voyons néanmoins, par cet exemple précis, avec quelle prudence il convient de considérer son vocabulaire.

Dans la thérapeutique freudienne et, plus généralement, psychanalytique (qui vise d'ailleurs d'autres objets, puisqu'elle se préoccupe de restaurer un moi dégradé, de lui rendre un fonctionnement qui puisse être socialement décent), on essaie de mettre à nu des éléments inconscients en rusant, pour ainsi dire, avec une fonction d'arrêt, de censure, dont on laisse subsister le principe. Dans la maïeutique de Krishnamurti, au contraire, on s'attaque proprement à la fonction de censure elle-même. On la rend superflue par une réorientation totale du fonctionnement de l'esprit.

Il y a lieu de noter, toutefois, que l'abandon des formules répressives n'ira pas sans susciter initialement de sérieux troubles. Comme le dit judicieusement Krishnamurti, la discipline banale est comme un couvercle posé sur notre confusion. Quand nous le soulevons, le bouillonnement intérieur s'intensifie. On ne perdra donc pas de vue qu'il n'est pas question de jeter, sans plus, les disciplines communes par-dessus bord. Un tel rejet des contraintes ne se laisse pas séparer d'une complète remise en perspective de notre existence. Si l'on se bornait à ce rejet, on ne ferait qu'aller au-devant de grands désordres et de grandes illusions.

La guérison psychanalytique des troubles s'obtient en faisant retrouver par le malade l'incident, le trauma qui fut à l'origine de ces troubles et qui est recouvert par une amnésie en quelque sorte spécifique. Cet incident, avec toutes ses circonstances, doit remonter des profondeurs de la mémoire du sujet. C'est-à-dire que le psychanalyste essaie de faire récupérer au sujet une tranche de son passé qui a été littéralement escamotée. Le retour de ce passé dans la lumière de la conscience déclenche la crise libératrice ou, du moins, a quelques chances de la déclencher. Dans un tel processus de guérison, ce qui est recherché, c'est donc l'évocation ou plutôt la réévocation formelle et matérielle de circonstances passées avec toutes les singularités qui les authentifient.

Le processus libératoire préconisé par Krishnamurti est d'une tout autre nature. Il ne fait aucun appel à la mémoire d'événements révolus. Il se fonde entièrement sur l'expérience présente, prise avec tous ses caractères présents. On pourrait dire que la guérison psychanalytique est périphérique, localisée, tandis que la régénération krishnamurtienne est centrale. Peu importe, du point de vue de cette dernière, ce que furent, dans leur matérialité, les incidents, les traumas qui ont marqué depuis notre naissance, le cours de notre destinée. S'ils furent en effet des traumas, c'est en vertu même de la manière dont nous avons accueilli les circonstances qui les ont produits, c'est en raison de ce principe ignorant sur lequel se fondait alors et se fonde toujours notre interprétation des choses. C'est ce principe qu'il nous faut dissoudre car, en le dissolvant, nous dissoudrons du même coup toute la série de ses conséquences. Ce qui a créé des troubles dans le passé, c'est une certaine illusion radicale que nous pouvons saisir vivante dans notre présent immédiat. Point n'est besoin de rechercher ce que fut le détail de ses manifestations de jadis. L'essentiel est de lui arracher ses voiles dans ce moment où nous sommes et où elle vit.

Tout ce qui a survécu du passé est là, entre nos mains, dans l'aujourd'hui. Toutes nos erreurs particulières ne sont que les visages d'une erreur unique. Si nous frappons cette hydre à la tête, tous ses tentacules dépériront à la fois. Ainsi, dans la conception de Krishnamurti, le but poursuivi n'est pas, en remontant à leur source singulière dans le temps, de résoudre des difficultés spéciales, mais de détruire les fondements, toujours actuels, d'un fonctionnement psychologique qui est à l'origine de toutes nos difficultés.

Certes, tout comme la technique psychanalytique, le processus libératoire exposé par Krishnamurti conduit à des crises résolutoires. Mais ces crises ne sont pas intentionnellement provoquées (en principe, du moins, car il semble que, dans ses rapports directs avec ses auditeurs, Krishnamurti s'efforce, par son langage même, de les déclencher). Elles surgissent naturellement, elles sont amenées par le déroulement des faits quotidiens, par le devenir banal des rapports humains. Krishnamurti lui-même fut jeté dans une crise par la mort de son frère et il n'avait pu ni souhaiter ni moins encore préparer un tel événement.

D'autre part, si les crises qu'envisage Krishnamurti résultent, bien évidemment, de nos agissements passés, leur déclenchement n'est pas tributaire du rappel d'un événement ancien. Il est amené par des faits proprement actuels, par des présences concrètes et non par la présence d'un souvenir. Dans la résolution psychanalytique des troubles, la découverte - ou, plus exactement, la redécouverte - du fait passé est occasion de crise tandis que, dans la « technique » de libération proposée par Krishnamurti, la crise, déclenchée par des circonstances présentes, devient, au contraire, occasion de découverte.

Ce n'est pas tout. La crise, telle que la conçoit Krishnamurti, tout comme celle que les psychanalystes cherchent à produire chez leurs malades, surgit bien à l'occasion de problèmes particuliers, de situations particulières intéressant des secteurs déterminés de l'existence, mais elle n'est pas, néanmoins, envisagée spécifiquement. Je veux dire que, pour Krishnamurti, cette crise, qui relève apparemment de causes spéciales, n'est pourtant qu'une expression particulière d'un processus général de perturbation. Sa cause réelle est à chercher dans la structure même de la personnalité totale, et non dans un élément singulier de cette structure, auquel on attribuerait un rôle spécifique. Elle n'est selon lui, et tout l'art subtil et déconcertant de sa dialectique consiste à nous le montrer, que l'effet local d'une aberration qui se subordonne en permanence tous les éléments du psychisme individuel. Bien que se rattachant à première vue à des démarches précises et relatives à un certain département des activités humaines, on découvre, en elle en y regardant mieux, toute l'essence du processus du moi. Les contradictions dont elle surgit ne sont qu'un reflet de la contradiction géante sur laquelle repose ce vaste mécanisme. Ainsi, avec Krishnamurti, on se place d'emblée sur un plan absolument général. A travers chaque fenêtre particulière qu'ouvre chaque crise, c'est une totalité qui s'offre à notre regard. Nous sommes aux antipodes des conceptions spécialistes : il n'y a plus de problèmes proprement spéciaux relevant d'une étiologie spéciale,

mais des apparences spécialisées d'un problème unique, des illustrations différemment équivalentes d'une difficulté qui n'intéresse pas tel ou tel élément déterminé de notre être psychologique mais affecte, dans son principe même, tout le fonctionnement de notre esprit. Aucun de nos actes, aucune de nos expériences, ne se laissent séparer de l'ensemble de notre vie. Dès que nous comprenons bien ce point, nous n'avons plus vraiment affaire à une multitude de questions mais à une question solitaire, à laquelle nous ne pouvons alors échapper, car nous savons que tout effort pour nous en évader ne ferait que nous remettre en sa présence. En voulant la fuir, nous la retrouverions identique en essence, sous des atours différents qui ont perdu le pouvoir de nous abuser. Nous avons percé à jour tous ses déguisements, nous savons qu'il n'y a qu'elle et que force nous est de l'affronter dans un face-à-face sans issue. Nous sommes au cœur du drame, et pourtant nous devenons soudainement paisibles, parce que nous avons la certitude absolue qu'il n'y a plus rien d'autre à faire sinon d'accepter l'inévitable. La peur se dissout par conscience de sa propre vanité et nous atteignons à cette « tranquillité d'un malheur qui a épuisé toutes ses possibilités » (Joë Bousquet). Ainsi, la perception que tous les problèmes ne sont qu'un, la concentration de toutes nos difficultés en une difficulté unique, dont nous ne pouvons plus éluder ni différer la solution, nous conduit à une crise totale d'où surgit une libération totale, et définitive. Ce rassemblement lucide de tous les problèmes, qui amène, à la faveur d'une crise unique, leur dissolution simultanée, présente une supériorité manifeste sur les méthodes spécialistes qui, prenant les problèmes un à un, n'en finissent jamais de les résoudre, et même n'en résolvent aucun véritablement, parce que chacun est subtilement relié à tous les autres.

Krishnamurti, avons-nous dit, se propose d'amener en nous un changement de structure psychologique, tandis que les psychanalystes se bornent à vouloir rétablir localement le fonctionnement « normal » de notre structure actuelle. Ce n'est donc pas par hasard que le processus libératoire envisagé par Krishnamurti se fonde sur des vues d'une absolue généralité, tandis que la thérapeutique des psychanalystes présente un caractère de spécialité. Il ne s'ensuit pas d'ailleurs que la conception générale du processus du moi ne puisse servir à l'occasion en psychothérapie. Au surplus, les recherches des psychanalystes ne pourront manquer de mettre à jour certains aspects de cette conception générale. Et un psychanalyste comme Jung a bien vu le caractère fondamental du jeu des oppositions en psychologie.

On serait tenté de reprocher aux psychanalystes de s'évertuer à réduire des complexes mineurs sans paraître soupçonner que le moi lui-même, qu'ils s'efforcent de restaurer, n'est qu'un complexe géant; d'épargner l'hydre-moi alors qu'ils bataillent contre ses problèmes tentacules. Mais, d'une part, je me suis efforcé de montrer que la tâche qu'ils ne sont assignée, et qu'on pourrait dire complémentaire de celle de Krishnamurti, est défendable sur son propre plan et, d'autre part, il y a lieu de noter que Jung a effectivement parlé du moi comme d'un complexe présentant une identité et une stabilité exceptionnelles.

Il convient de remarquer que l'enseignement de Krishnamurti vise à créer un type d'homme supérieur à celui qui passe communément pour « normal », tandis que la thérapeutique psychanalytique se donne pour objet d'amener à la condition normale des êtres qui se trouvent au-dessous de cette condition. La synthèse personnelle, chez les névrosés et, plus encore, chez les psychosés, est trop fragile, trop faible, pour qu'on puisse espérer d'eux qu'ils parviennent à cette vision synthétique de leurs difficultés à laquelle les convie Krishnamurti. Les deux « techniques », celle de Krishnamurti et celle des psychanalystes, ne se situent pas sur le même plan, n'opèrent pas aux mêmes niveaux.

Chapitre 2

L'EXISTENTIALISME DE SARTRE ET SES RAPPORTS AVEC L'ENSEIGNEMENT DE KRISHNAMURTI

Je n'ai pas la compétence qui me permettrait de parler de l'existentialisme en général et, même en me limitant à l'existentialisme de Sartre, qui constitue à lui seul une vaste synthèse, je ne pourrai qu'en évoquer, bien sommairement, quelques aspects. Je ne m'intéresse d'ailleurs pas aux doctrines philosophiques en tant que telles ; je n'ai aucune ambition d'en acquérir le genre de connaissance que recherchent les érudits. Je ne les considère qu'en tant qu'elles ont des rapports avec ce problème psychologique central qui fait l'objet des méditations de Krishnamurti et de mes propres études.

Il est à peine besoin de dire qu'en une matière aussi subtile, aussi déroutante pour les spécialistes eux-mêmes, que la pensée de Sartre, je ne saurais prétendre à aucune infaillibilité, ni même à une exactitude rigoureuse. Je vous demande expressément toute votre indulgence[1].

Si, comme je l'ai dit, il ne m'est pas possible d'aborder l'examen de tous les existentialismes, je voudrais néanmoins marquer la tendance de l'existentialisme en général et je crois que je ne saurais mieux faire pour cela que de vous citer un texte où M. Le Senne caractérise, très heureusement me semble-t-il, cette tendance:

« Retour à l'existence comme elle nous est donnée, sentiment croissant de la vanité qui peut s'insinuer dans les doctrines même sévères, mesure de la distance entre les abstractions théoriques et l'expérience concrète, bref, besoin de considérer l'existence en face, comme elle est vécue et de penser sur elle avec efficacité, voilà justement quelques-uns des traits qui se rassemblent dans l'existentialisme ou la philosophie existentielle. »

Ainsi l'existentialisme est un retour vers le concret, un effort vers l'observation non prévenue des êtres, saisis dans leur singularité vivante et non en tant que représentants d'un type. Ce n'est pas à dire que l'existentialisme entende se cantonner dans une attitude descriptive, dans la recherche pure et simple du pittoresque. Non, il se propose à partir du cas particulier d'atteindre des formes générales. Par exemple, de l'analyse d'un désir effectivement éprouvé, il s'efforcera de dégager la signification et la structure de tout désir. Mais il ne versera pas dans l'erreur de vouloir penser le concret en fonction de théories générales. Il interrogera directement les êtres et les choses, comme la science expérimentale interroge la matière. Il n'essaiera pas de les inventer. Mais, dans son effort pour atteindre ce qu'il y a d'original, d'unique dans l'expérience individuelle, il arrivera au philosophe existentialiste de se rencontrer avec le littérateur ou, mieux, de créer lui-même une littérature quelque peu en marge de la littérature usuelle. Les situations et les analyses de cette littérature, comme le dit justement M. Foulquié, « nous étonnent par le sentiment simultané qu'elles provoquent en nous de n'avoir jamais rien lu de semblable et néanmoins d'avoir vécu, sans nous en rendre compte, quelque chose d'analogue ou de pouvoir le vivre ».

Sartre, par exemple, essaiera de nous communiquer la notion vive de l'existence des choses en faisant dire au héros de son roman « La Nausée » :

« J'étais assis tout à l'heure au jardin public. La racine du marronnier s'enfonçait dans la terre juste au-dessous de mon banc. Je ne me rappelais plus que c'était une racine. Les mots s'étaient évanouis et, avec eux, la signification des choses, les faibles repères que les hommes ont tracés à leur surface. J'étais assis, un peu voûté, la tête basse, seul en face de cette masse noire et noueuse, entièrement brute et qui me faisait peur. Et puis, j'ai eu cette illumination.

« Ça m'a coupé le souffle. Jamais, avant ces derniers jours, je n'avais pressenti ce que voulait dire « exister ». J'étais comme les autres, comme ceux qui se promènent au bord de la

---

[1] **Le texte de ce chapitre fut initialement celui d'une causerie et le « vous » s'adressait à l'auditoire.**

mer dans leurs habits de printemps. Je disais comme eux: « La mer est verte, ce point blanc, là-haut, c'est une mouette », mais je ne sentais pas que ça existait, que la mouette était une « mouette existante » ; à l'ordinaire l'existence se cache, elle est là autour de nous, en nous, elle est nous, on ne peut pas dire deux mots sans parler d'elle et, finalement, on ne la touche pas. »

Qu'est-ce à dire, sinon que Roquentin découvre l'existence de cette racine en dépouillant la perception qu'il en a de toute signification humaine ? Comme il le dira lui-même un peu plus loin, c'est quand il cesse de faire des choses un décor de sa vie, un instrument de son action ou un élément de ses classifications intellectuelles qu'il s'éveille au sentiment de leur existence propre, de leur existence en soi, hors des catégories humaines. Et il est comme effrayé par cette présence qui, d'être déshumanisée, lui apparaît inhumaine. Il a la révélation que la racine qu'il contemple fait partie d'un univers à elle, hors de l'univers humain, qu'elle échappe au filet dans lequel l'activité ou la pensée des hommes avait tenté de l'enserrer et qu'elle se referme sur elle-même pour vivre une vie inaccessible. Cette racine, contemplée par Roquentin sous ce jour, est le type même de cet existant en soi, de cet « en-soi » que nous retrouverons à chaque pas dans la philosophie de Sartre. Dans cette philosophie ou, si l'on veut, dans cette ontologie, l'en-soi est l'être même, l'être plein, massif, identique à lui-même, fermé sur lui-même, sans rapport avec quoi que ce soit d'autre, au-delà de toute définition extérieure.

Cet en-soi est ce qu'il y a de plus solide dans la vision sartrienne des choses et cependant cette solidité absolue est en même temps pour Sartre contingence absolue. Qu'est-ce à dire ? Les philosophes disent d'un être qu'il est contingent lorsque son existence présente un caractère non nécessaire, un caractère fortuit, accidentel. Pour Sartre, l'en-soi, fondement de tout, est lui-même sans fondement propre. Il est là sans raison, il est absurde, en ce sens qu'il ne peut être déduit. Il est sans explication. Les gens du commun s'étonnent de telle ou telle particularité insolite qui s'offre à leur contemplation mais pour le philosophe l'existence même est la plus mystérieuse de toutes les données. On explique â partir d'elle, mais elle est inexplicable. En ferait-on le présent d'un Dieu qu'il resterait encore à expliquer la présence même de ce Dieu. Nous expliquons l'état du monde aujourd'hui par l'état du monde hier, mais ce mode d'explication nous engage dans une régression infinie où toute pensée se perd, découvre sa radicale impuissance. Personne ne peut nous expliquer pourquoi les choses sont ce qu'elles sont, ni déduire leur disposition actuelle. Personne ne peut donner la raison ultime de notre rassemblement dans cette pièce et de mon propos. C'est là un point majeur de la vision de Sartre: l'absurdité de tout, que l'on nommerait peut-être plus justement l'irrationalité foncière de tout. « Cette racine, nous dira Roquentin, existait dans la mesure où je ne pouvais pas l'expliquer. »

Par le truchement dudit Roquentin, Sartre s'est efforcé de nous dire le sens qu'il donnait à l'existence des choses. Mais quel sens donner maintenant à l'existence de l'homme ? Chose étrange, dans la philosophie sartrienne, la réalité humaine apparaît comme un vide, comme un néant. Le néant occupe d'ailleurs dans la pensée de Sartre une place éminente. Et ce n'est pas pour rien que l'ouvrage principal de notre auteur s'appelle « L'Etre et le Néant ». Mais que faut-il entendre au juste par « néant » ?

Si paradoxal que cela soit, le néant a beaucoup préoccupé les philosophes. Bergson, et d'autres avec lui, avaient pensé réduire le néant à la consistance d'une négation. C'est-à-dire qu'ils avaient voulu en faire un moyen de classification, un moyen de répartir les choses en choses qui sont comme ceci et en choses qui ne sont pas comme ceci. Mais ni Sartre ni son devancier en existentialisme, Martin Heidegger, ne l'entendent de cette oreille. Pour eux, ce n'est pas l'existence de la négation, comme forme logique, comme forme de jugement, qui a soulevé un problème illusoire du néant, c'est l'existence même d'un certain sens du néant qui a conduit à la forme logique que nous appelons négation.

Vous me direz qu'il est absurde d'attribuer une existence positive au néant. Sartre n'est pas le dernier à le dire, et même il reprend vertement Hegel d'avoir placé le non-être sur le même plan que l'être. Le néant pour Sartre, ne peut être que postérieur à l'être, ne se laisse concevoir que comme une certaine négation d'un être préexistant. Il ne peut être qu'une sorte de creux au sein de l'être. Cela n'empêche pas que, selon notre auteur, il y ait une certaine expérience humaine du néant, conçu comme une fissure, une faille dans la plénitude de l'être ou encore comme une sorte de fléchissement, d'abaissement de l'être.

Supposons, nous dit Sartre, que je cherche quelqu'un dans un café. Relativement à l'image de l'être que je cherche, image intensément présente à mon esprit, le café et ses occupants, qui constituent en soi un plein d'être, vont se « néantiser », c'est-à-dire s'organiser en une sorte de fond indistinct sur lequel je m'attends à voir s'enlever l'objet privilégié de ma quête. Cette « néantisation » ne détruit pas les existants, elle les réduit, selon le mot de Sartre, à n'être plus que l'objet d'une attention purement marginale. Ils se diluent POUR MOI dans une sorte de brouillard indifférencié, mais ils ne sont pas atteints dans leur être propre par la manière dont je les envisage. On le voit, « néantir », ce n'est pas anéantir. Mais, pour Sartre, cette faculté de néantir, de sécréter un néant, est caractéristique de l'homme, de la réalité humaine. Et la plus haute expression de cette faculté est l'opération par laquelle l'homme se rend présent à lui-même.

L'homme est, en effet, l'être conscient de soi. Cela signifie qu'il peut se connaître. Mais comment peut-on se connaître sans se mettre à distance de soi ? La connaissance suppose un écart entre ce qui connaît et la chose connue. Un être coïncidant totalement avec soi, écrasé sur soi, comme un visage contre un miroir, ne peut pas se connaître. Il ne peut qu'être. C'est la condition de ce que Sartre appelle l'En-soi. Mais l'homme, qui se connaît lui-même, qui existe pour lui-même, doit recéler en son être une sorte de fissure. Je dis bien fissure, car la distance entre le moi connaissant et le moi connu est une distance vide, puisque le premier moi est identique au second. En d'autres termes, moi connaissant et moi connu sont séparés par rien, par ce néant qui disjoint l'être sans présenter lui-même de consistance. Le moi est comme fendu par ce coin insubstantiel. Nous saisissons-là, par excellence, le néant sartrien. Et aussi l'ambiguïté fondamentale de cette réalité humaine, qui existe pour elle-même, et que Sartre appelle le Pour-Soi. Ce Pour-Soi, en raison de son intime et mystérieuse désagrégation, est comme décollé de lui-même. Il ne coïncide pas vraiment avec lui-même. Il n'est pas ce qu'il est, nous dit Sartre, et il est ce qu'il n'est pas. Ainsi, à la plénitude massive et sans fissure de l'En-Soi, s'oppose l'intériorité béante du Pour-Soi, de l'être qui secrète son propre néant.

Je m'excuse d'avoir à ce point insisté sur des notions d'un accès quelque peu difficile. C'est qu'elles sont véritablement le pivot de la construction sartrienne. J'ajoute que, pour Sartre, non seulement un vide est installé au sein de l'être conscient, mais encore la conscience elle-même se réduit à un vide. Cette dernière conception, d'ailleurs, Sartre l'a empruntée à Husserl, pour qui toute conscience est conscience DE quelque chose. Cela signifie (je cite Sartre) qu'il n'est pas de conscience qui ne soit POSITION d'un objet transcendant ou, si l'on préfère, que la conscience n'a pas de « contenu ». Ainsi connaître, pour la conscience, c'est poser un objet hors d'elle-même (ce qu'exprime le terme « transcendant », qui reparaît souvent dans l'ontologie existentialiste). Cela revient à dire que la conscience ne cesse pas d'être vide, que tout ce qu'elle saisit, elle le saisit comme n'étant pas elle-même. Le Pour-Soi constitue son être en niant qu'il est l'être qu'il perçoit ou dont il est conscient.

Cette conception occidentale et moderne fait curieusement penser à un vieux texte indien: « L'être qui existe par lui-même nous a donné des sens percés vers l'extérieur; c'est pourquoi l'homme perçoit le monde qui est hors de lui et non pas l'âtman qui est en lui. » On ne peut s'empêcher d'évoquer aussi ce Témoin éternel du Vedânta qui n'est aucune des choses qu'il contemple.

Faut-il tellement s'étonner, au surplus, que la conscience ne saisisse rien d'elle-même ? « L'œil ne se voit pas lui-même », a dit un penseur indien. De même conçoit-on qu'un fleuve puisse remonter son propre cours ? La conscience qui veut se saisir elle-même est pareille à un projecteur qui voudrait éclairer son propre foyer. Mais de quelque façon qu'on oriente la lumière, la source est toujours en arrière des rayons projetés. Vouloir étreindre la conscience comme une chose, comme un objet, est une aberration. En voulant se retourner sur elle-même, la conscience brise son propre mouvement et ne découvre que son propre passé, immobilisé. Quand nous croyons atteindre notre conscience vive, dans son jaillissement immédiat, nous n'atteignons que le souvenir, la trace de sa vivacité antérieure. « Il vous est impossible, dit profondément Krishnamurti, de « connaître » quelque chose de réellement vivant. Vous ne pouvez « connaître » que quelque chose qui est passé. Vous ne pouvez analyser, « connaître » votre pensée Krishnamurti que lorsqu'elle n'est plus ». C'est bien, d'ailleurs, ce que découvre Sartre. Quand il dit que le Pour-Soi « n'est pas ce qu'il est », il veut dire que le Pour-Soi ne cesse pas de se détacher de son propre passé dans l'acte même de le saisir.

Je disais à l'instant que la notion de néant était la clef de la doctrine de Sartre. Je voudrais montrer ici clairement ce point. Quand je saisis mon passé, quand j'en fais le tour, pour ainsi dire, je le détache de moi pour le bien voir. Je cesse donc de coïncider avec lui, je mets entre lui et moi ce « manchon de néant » qui me préserve de sa contamination. Or, mon passé est un donné plein. A l'opposé de moi, c'est-à-dire du Pour-Soi que présentement je suis, il est ce qu'il est, il est irrévocable, identique à lui-même, comme l'En-Soi. C'est un En-Soi qui fait partie du monde. Il tend à me déterminer à être ce qu'il est. Il est le pont par lequel causalité et déterminisme s'efforcent d'enchaîner mon présent. Il tend à m'obliger à être encore ce que j'ai été. Mais le fait même que je puisse tenir mon propre passé à distance, dans l'acte même de le connaître, constitue la preuve, aux yeux de Sartre, que je me libère de ce passé, que je me soustrais à son influence en sécrétant entre lui et mon être présent une barrière de néant. C'est sur cette possibilité mystérieuse qui est nôtre de tenir nos propres états à distance de nous, dans le fait même de les connaître, que Sartre fait reposer le fondement de cette liberté perpétuellement disponible qui est l'une des maîtresses notions de sa doctrine. Dans l'acte même de dire « Je suis cela », nous cessons de l'être, dit Sartre. En effet, ajoute-t-il, quand nous disons « être cela » nous entendons l'être sur le mode de l'en-soi, comme une chose. Mais le Pour-Soi ne peut être l'En-Soi, la conscience n'est pas chose. Tout ce qui est chose, tout ce qui est connaissable est en dehors d'elle. Et cependant la conscience aspire â la tranquillité, à l'identité profonde de l'être en soi. Elle voudrait exister comme l'en-soi. Elle cherche à atteindre un en-soi d'elle-même qu'elle l situe dans un futur. Elle n'est pas ; elle a à être. Ou plutôt, nous dit Sartre, elle est ce qu'elle n'est pas, parce qu'en un sens, elle est déjà cet être futur qu'elle aspire à être et qui, lui-même, aspire en quelque sorte son être présent.

Il est facile, dès lors, de pressentir comment, dans l'édifice de Sartre, le pouvoir qu'a le Pour-Soi de se tenir à distance de soi deviendra la source de la temporalité, c'est par le Pour-Soi que le temps arrive dans le monde.

Sartre nous montre que l'ambition du Pour-Soi ce serait d'être en-soi, d'atteindre à la plénitude absolue, à l'identité de la chose, sans cesser néanmoins d'être Pour-Soi. En d'autres termes, l'homme voudrait être en même temps soi-même, complètement soi-même, et conscient de lui-même. Il voudrait coïncider avec soi tout en restant conscient de soi. Mais c'est impossible, énonce Sartre, puisqu'il n'est pas de conscience de soi qui n'ait pour rançon une désintégration, une fissuration, une décompression de l'être. Cette impossibilité signifie du même coup pour Sartre l'impossibilité du Dieu théologique, celui-ci n'étant que le mirage d'un En-Soi qui serait simultanément Pour-Soi.

« A l'inverse des philosophes qui considèrent généralement le pouvoir de se rendre présent à soi comme nécessaire à la plénitude de l'être, M. Sartre, nous dit Foulquié, voit dans la conscience une dégradation de l'être : c'est une maladie de l'être, « le ver dans le fruit ». Il n'est pas difficile de reconnaître dans la thèse sartrienne de l'impossibilité d'être soi, en restant conscient de soi, l'affirmation même qui est au centre de l'enseignement de Krishnamurti.

A partir des notions essentielles que j'ai essayé de mettre en lumière, et qui sont le fondement véritable de son œuvre, Sartre utilisant toutes les ressources d'une rare pénétration psychologique et d'une dialectique étourdissante, a construit cette somme, ce monument de l'existentialisme dit athée qu'est « L'Etre et le Néant ». Si ce que j'ai dit jusqu'à présent a pu vous paraître aride, la difficulté de mon exposé est bien mince en comparaison de celle que présente pour un lecteur, même quelque peu spécialiste, la lecture de l'ouvrage majeur de Sartre. A titre de curiosité, et sans vouloir les commenter, je citerai les définitions que donne Sartre du Pour-Soi et de la mauvaise foi :

« Le Pour-Soi est un être pour qui son être est en question dans son être en tant que cet être est essentiellement une certaine manière de NE PAS ETRE un être qu'il pose du même coup comme autre que lui. »

« Fuyant par le « non-être-ce-qu'on-est » l'en-soi que je ne suis pas, sur le mode d'être ce que l'on n'est pas, la mauvaise foi, qui se renie comme mauvaise foi, vise l'en-soi que je ne suis pas sur le mode du « n'être-pas-ce-qu'on-n'est-pas ».

Je voudrais maintenant sortir de ces abstractions ou, si vous préférez, de cette dialectique dont j'ai cru devoir vous indiquer le principe - parce qu'il est le principe même de la construction sartrienne - et tenter de traduire les conclusions de Sartre dans un langage plus familier et plus accessible.

La réalité humaine, le Pour-Soi n'est rien, mais c'est par ce rien que tout existe, c'est par ce néant qu'il y a un monde. On saisit là cet aspect constructif du néant dont parle Heidegger et cette primauté de la conscience qu'on oublie assez souvent de mettre à l'actif de Sartre.

L'en-soi est trop identique à soi, trop pleinement soi ou, si l'on veut, pour user d'une formule pittoresque de Sartre, trop empâté en soi pour pouvoir sortir de soi, se placer devant soi et constater sa propre existence. En d'autres termes, c'est par le Pour-Soi que l'En-Soi existe. Réduit à lui-même, ce dernier n'est qu'inconscience et ténèbres, muré dans une coïncidence avec soi qui exclut tout rapport aussi bien avec soi qu'avec autrui. Les en-soi, précisément parce qu'ils sont parfaitement eux-mêmes et bloqués en eux-mêmes, s'ignorent mutuellement. L'encrier ne sait rien de la table, et réciproquement. C'est le Pour-Soi qui les saisit l'un et l'autre comme constituants d'un monde et les met en rapport. De ce point de vue, le Pour-Soi, bien que n'ajoutant rien aux choses, fait qu'il y a des choses, il est le créateur du monde. Cependant, quand il se tourne vers son passé, il découvre du même coup le passé du monde et se voit lui-même comme un produit de ce passé du monde.

On voit par là comment la doctrine de Sartre, tout en constituant à certains égards un réalisme, apparaît à d'autres égards comme une philosophie de la subjectivité, philosophie qui pourrait faire sienne l'assertion de Krishnamurti: « C'est dans la subjectivité de l'individu que l'objet, en réalité, existe », si l'on veut bien ne pas voir dans cette assertion une profession de foi solipsiste.

Considérons maintenant l'aventure du Pour-Soi qui s'apparaît à lui-même comme jeté inexplicablement dans ce monde inexplicable, dont il est paradoxalement le créateur. Au regard de Sartre, il n'y a d'ailleurs pas d'autre créateur, pas de divinité qui, ayant façonné le monde, pourrait nous révéler le pourquoi de ce monde et de nous-même et, par là, fournir une sorte de mode d'emploi de sa création. Dieu, nous a dit Sartre, est contradiction essentielle.

Ainsi, dans la conception sartrienne, tout est hasardeux et gratuit. Chaque en-soi, enfermé en lui-même, ne faisant pas société avec les autres en-soi, est, pour ainsi dire, de trop, dans son isolement total. Il ne peut s'attribuer ni rôle ni fonction, il est là pour rien, irrémédiablement inutile. Tout est là, sans explication et donc sans justification. Il n'y a pas un plan du monde que l'homme pourrait connaître, auquel il serait invité à se conformer et par lequel sa présence et ses déterminations se trouveraient justifiées. Il n'y a au-dessus de lui aucun univers de valeurs préétablies qu'il pourrait espérer découvrir. Et, en lui-même, il ne parvient ni à se saisir ni à se définir.

Les philosophes appellent essence ce par quoi un être est ce qu'il est, l'ensemble des caractères qui permettent de le déterminer. Dans la conception platonicienne du monde, reprise par beaucoup de systèmes postérieurs, il existait une essence préalable de chaque être et la naissance d'un être particulier n'était que l'événement par lequel cette essence préalable se réalisait, venait à l'existence concrète. Par exemple, avant d'être comme monde concret, comme univers manifesté, le monde était comme projet dans l'esprit de son créateur divin. Exactement comme le projet d'une maison est dans l'esprit de son architecte avant d'apparaître comme une construction effective. On peut donc dire que chez tous les êtres qui ne se font pas eux-mêmes, chez tous les êtres façonnés, l'essence précède l'existence, l'idée de la chose devance le fait de la chose. Ou encore, tous les développements sont contenus et prévisibles dans le germe, comme pour la plante dont le destin est déjà réglé dans la graine dont elle va surgir. Mais ce qui est vrai des choses, des en-soi, n'est pas vrai de l'homme, nous dit Sartre. Le Pour-Soi n'est pas une réalité constituée d'avance, il n'est que projet de lui-même. Il lui incombe de s'édifier lui-même, de se donner à lui-même, instant par instant, sa propre signification et sa propre valeur. En lui l'existence précède l'essence. C'est l'un des traits centraux de l'existentialisme en général que ce primat de l'existence sur l'essence. L'homme est d'abord, nous dit Sartre, et, ensuite, il se fait ceci ou cela. Certes, il ne peut s'empêcher d'être homme, mais il dépend de lui d'être cet homme-ci plutôt que cet homme-là, de définir son essence individuelle. Cette essence ne lui est pas donnée et il n'y a aucun système de valeurs absolues sur lequel ou d'après lequel il puisse la modeler. Le ciel est vide et l'homme est laissé à lui-même. Sartre ferait, je crois, volontiers sienne la parole de Krishnamurti disant que c'est la grandeur et la gloire de l'homme qu'il ne puisse être sauvé par nul autre que par lui-même.

On a souvent reproché à Sartre d'avoir donné de l'homme une image répugnante, d'avoir mis cruellement à nu tout ce qu'il y a en lui de calcul, de bassesse, de lâcheté et de perversité. Son brutal réalisme a heurté violemment des esprits qui se faisaient d'eux-mêmes et d'autrui un portrait flatteur. Je ne cherche pas à nier qu'en ce qui me concerne, les peintures que nous fait Sartre de maints personnages de sa littérature ou de son théâtre, me causent un malaise insurmontable. Et la très large diffusion de pareilles peintures me paraît appeler de sérieuses réserves. Je ne saurais toutefois oublier qu'une conception trop idéalisée de l'homme ne va pas non plus sans de graves périls. Il y a des limpidités trompeuses et Krishnamurti lui-même a plus d'une fois parlé de la nécessité de remuer la vase profonde de cet étang que nous sommes et dont la fausse transparence au voisinage de la surface, dans les moments de repos, nous abuse. Il y a des gens qui ne savent pas pourquoi ils prennent tant d'intérêt à lire, dans les journaux qui vont complaisamment au-devant de leur curiosité, le récit détaillé des crimes des autres. Et, pour l'avenir du monde, il serait bon qu'ils le sachent; il serait bon qu'on leur fasse découvrir qu'ils sont en puissance ces criminels mêmes aux exploits desquels ils accordent une si malsaine attention; il serait bon qu'ils appellent enfin par son nom la trouble satisfaction qu'ils retirent de leurs lectures. Comment peut-on se délivrer de ses poisons intimes si on ne les a pas d'abord reconnus et inventoriés ? C'est en prenant conscience de notre propre inhumanité que, paradoxalement, nous commençons à devenir humains.

Ce n'est pas tout. Ceux qui auront la patience de lire Sartre, de très près, auront le sentiment qu'il n'abaisse l'homme qu'en apparence par les descriptions qu'il en fait. Et je ne parle pas ici de l'occasion que Sartre fournit à son lecteur de s'affranchir de ses tares en lui en révélant l'existence. Non, il y a bien plus que cela dans la pensée de Sartre. Il y a l'idée d'une noblesse de l'homme qui se révèle au cœur même de ce que nous sommes tentés d'appeler, à la légère, sa bassesse et sa cupidité. Bien significatives sont à cet égard les lignes que Sartre écrit en manière de conclusion morale à l'exposé qu'il nous fait de sa psychanalyse existentielle: « La psychanalyse existentielle est une description morale, car elle nous livre le sens éthique des différents projets humains; elle nous indique la nécessité de renoncer à la psychologie de l'intérêt, comme à toute interprétation utilitaire de la conduite humaine, en nous révélant la signification IDEALE de toutes les attitudes de l'homme. Ces significations sont par delà l'égoïsme et l'altruisme, par delà aussi les comportements dits DESINTERESSES. L'homme se fait homme pour être Dieu, peut-on dire, et l'ipséité, considérée de ce point de vue, peut paraître un égoïsme ; mais précisément parce qu'il n'y a aucune commune mesure entre la réalité humaine et la cause de soi qu'elle veut être, on peut tout aussi bien dire que l'homme se perd pour que la cause de soi existe. On envisagera toute existence humaine comme une passion, le trop fameux « amour-propre » n'étant qu'un moyen librement choisi parmi d'autres pour réaliser cette passion. » Et encore : « Toute réalité est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'En-Soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'Ens causa sui, que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l'homme est une passion inutile. »

Inutile, peut-être, mais assurément grandiose et qui lui fait honneur. Ces textes de Sartre ont un accent étrangement sacrificiel et religieux, au sens le plus traditionnel de ce dernier terme.

Je suis d'accord avec Sartre quant à l'impossibilité où se trouve le Pour-Soi d'être à la fois pleinement soi et conscient de soi. Sur ce point, à mon sens, Sartre a vu profond et mis à jour une vérité première, dont les hommes mettront longtemps à se persuader. Est-ce à dire que la condition de l'homme soit totalement désespérée, qu'il n'y a de place que pour l'échec ? Je ne le crois pas. Car, ce qui est au principe même de l'échec du Pour-Soi, c'est sa volonté d'être quelque chose. Et cette volonté s'alimente du sentiment qu'il a d'être présent à lui-même. Mais ne peut-on être conscience sans être conscience de soi, j'entends conscience réflexive, qui cherche à se prendre elle-même pour objet ? Dans ce cas, le sujet cessant de s'apparaître à lui-même, peut devenir pleinement soi sans cesser d'être conscient. Je veux dire d'être purement conscient. C'est là me semble-t-il le sens même de la libération krishnamurtienne. La contradiction cesse parce que le moi a cessé, et le Pour Soi, pour parler comme Sartre, devient fluidité totale, se déprend totalement de sa condition visqueuse. Cette réalisation, nous dit Krishnamurti, ne peut être obtenue généralement que dans un paroxysme de détresse et de solitude. N'est-ce pas ce que pressent Sartre quand il nous dit que la vie authentique, c'est-à-dire la vie de l'être qui réalise, qui assume pleinement sa liberté, commence au-delà du

désespoir ? C'est cette vie authentique qui est aussi, aux yeux de Sartre, la vie véritablement morale. Krishnamurti disait récemment: « La vie recherchée positivement, en termes du moi et du mien, contient conflit et destruction. Lorsqu'on met fin à ce non-vouloir positif, agressif, la conscience de la peur, de la mort, du néant apparaît. Mais si la pensée peut s'élever au-dessus de cette peur, la dépasser, alors il y a l'ultime réalité. » N'y a-t-il pas dans l'œuvre de Sartre une description de cette conscience de peur, de mort, de néant, qui vient au moi lorsqu'il réalise son essentielle contradiction ? Les ténèbres de Sartre ne sont-elles pas le seuil d'une condition lumineuse ? Ajoutons que Sartre, dans la logique même de son analyse, s'élève à la conception d'un amour qui serait pur engagement sans réciprocité attendue, qui serait libre don et s'interdirait d'aliéner la liberté d'autrui, de transformer autrui en chose. C'est la conception même que Krishnamurti nous propose de l'amour.

Une critique de la conception sartrienne qui se voudrait radicale, se devrait, je pense, de rechercher comment surgit cette distance à soi-même qui est impliquée dans la conscience de soi et aurait à établir dans quelle mesure l'intuition que nous avons de cette distance, de ce recul, constitue la preuve valable, la garantie certaine d'une liberté sans limite. Elucider ce point serait une entreprise qui ne le céderait guère, en envergure, à l'entreprise même de Sartre.

J'estime avec M. Troisfontaines que Sartre s'aventure quelque peu lorsqu'il érige son en-soi en absolu et le coupe de toutes relations. Et qu'il s'aventure encore davantage en affirmant que cet en-soi est non-conscient, inerte et massif, simplement parce qu'il est autre que notre conscience. Certes, nous imaginons mal que l'encrier, dont l'unité est d'ailleurs purement artificielle, se pose des questions à son propre sujet, mais il se peut que notre imagination soit courte. Si l'encrier n'a pas d'unité naturelle, il n'en va pas de même des atomes qui le constituent, et nous n'avons aucune preuve certaine que ces atomes soient totalement dénués d'une forme au moins obscure de conscience individuelle. J'ajouterai que la plénitude de l'encrier ou de la chaise n'est, au regard du physicien moderne, qu'un vide quasi absolu. Et je ne puis m'empêcher de voir, dans la façon dont Sartre considère les en-soi, une réminiscence d'un réalisme naïf, préscientifique, une sorte de remise en vigueur de ce mythe de la substance dans lequel Sartre ambitionne précisément de ne pas verser.

Je ferai observer encore que si la conscience est un néant au regard de l'en-soi, il ne s'ensuit peut-être pas qu'il faille voir en elle un néant absolu. Là où Sartre découvre un vide, les Hindous - le texte que j'ai cité plus haut en témoigne - voient une suprême réalité au-delà des formes, c'est-à-dire au-delà de la manifestation.

Quoi qu'il en soit, je tiens personnellement Sartre pour un penseur d'une exceptionnelle envergure, capable de soutenir la comparaison avec les plus grands philosophes du passé. Et ses adversaires, aux prises avec le formidable écheveau de pensées que constitue son ouvrage « L'Etre et le Néant », auront assurément du fil à retordre.

Je me disais dernièrement que la raison n'a qu'un rôle modeste, mais précieux: celui d'être le balayeur qui balaie devant la porte de l'infini. Je crois que ce rôle est aussi celui de Sartre et que ceux qui l'accusent de ne projeter que poussière et gravats ne réalisent pas que si son œuvre paraît tellement âcre, c'est parce qu'elle constitue une prodigieuse liquidation de valeurs qui sont mortes et que, par distraction, nous continuions de presser sur notre cœur comme si elles avaient encore été vivantes.

Chapitre 3

KRISHNAMURTI ET LA PENSEE CONTEMPORAINE

Krishnamurti est sans doute l'homme le plus simple et le plus indéchiffrable que j'aie jamais rencontré. Il me paraît aussi divers, aussi paradoxal et déconcertant que la vie elle-même, cette vie aux mille visages qui nous entoure et ne cesse de nous surprendre, de faire pénétrer en nous, par tous nos sens, ses énigmes insistantes et apparemment insolubles.

Si donc je tiens à dire, d'emblée, que je ne prétends pas savoir ce qu'est, dans sa réalité ultime et intime, cet homme étonnant, ce n'est pas feinte modestie: c'est l'expression d'une conviction sincère. Et, quand il m'arrivera de lui attribuer telle ou telle attitude, on devra comprendre que j'entends seulement dire que cette attitude *me paraît* être la sienne, pour autant que j'en puisse juger par ceux de ses écrits ou de ses actes qui sont parvenus à ma connaissance. Et je ne saurais trop engager le lecteur à se faire lui-même une opinion en se reportant aux nombreux textes de Krishnamurti qui ont déjà paru, et à ceux qui pourront paraître.

Je me dois également de souligner qu'on devra donner à l'expression « pensée contemporaine », qui apparaît dans le titre de cette étude, une signification modeste. Pour pouvoir parler avec une complète pertinence de la pensée contemporaine, il faudrait avoir lu et analysé une montagne de livres, il faudrait posséder une érudition et une capacité critique qui ne sont pas miennes. Je devrai donc me restreindre à parler, à mes risques et périls, des rapports entre Krishnamurti et ce que j'ai pu connaître ou saisir de la pensée contemporaine.

Mais, alors même que, de la sorte, j'aurai honnêtement circonscrit la portée de mon exposé, il n'en restera pas moins très imprudent. Non seulement parce que je ne puis me flatter d'avoir une connaissance certaine, infaillible et complète de la pensée de Krishnamurti, mais encore, et peut-être surtout, parce qu'il est malaisé, sinon téméraire, d'établir un rapport entre la pensée contemporaine et quelque chose qui paraît bien n'être pas de son ordre.

Si la pensée contemporaine est bien, en effet, une pensée, c'est-à-dire une organisation ou un mouvement de concepts, d'idées, de représentations, il n'est aucunement certain qu'il en soit de même de l'expérience intérieure qui est à l'origine du message de Krishnamurti. Il pourra m'arriver néanmoins d'appeler « pensée » une telle expérience, mais c'est parce qu'il est impossible d'inventer un nouveau langage.

Ce que Krishnamurti représente, à mon sens, c'est bien plus une manière d'être ou de vivre qu'une formule de pensée, une construction doctrinale. On pourrait parler d'un mode d'appréhension des choses par la conscience. Et l'on serait tenté de dire de ce mode qu'il est à la fois le couronnement de la pensée commune et son abolition, ou, tout au moins, sa suspension profonde. On peut l'envisager comme une opération de la conscience qui se situerait au-dessus et au-delà de la pensée qui nous est familière, comme une sorte d'aboutissement méconnaissable de nos démarches habituelles. Une telle opération, qui semble avoir perdu tout caractère discursif, pourrait passer pour le résultat d'une sorte de télescopage, par lequel les processus inductifs ou déductifs qui sont nôtres, vidés du temps interstitiel qui s'introduisait entre leurs moments successifs, se trouveraient contractés en une évidence simple. Le mouvement de la pensée serait si rapide, si ramassé dans le temps, qu'on n'en aurait plus la notion distincte, qu'il se réduirait à une sorte d'éclair insaisissable. Il ne resterait plus que le sentiment d'une saisie directe des choses, au-delà des mots ; d'un corps à corps avec elles sans interposition d'un matelas spéculatif. L'esprit se souderait au réel comme un métal en fusion à une surface bien décapée.

Une semblable pensée, qui ne cesse de rencontrer le réel, apparaît d'emblée comme un acte, une expérience. Alors que la pensée commune est réflexion sur l'expérience passée ou préparation de l'expérience future. Dans la conception « krishnamurtienne » de la vie, cette pensée commune ne paraît plus être qu'un instrument, d'ailleurs indispensable, d'expression.

Elle a cessé, sauf peut-être dans le domaine purement technique, d'être un moyen de découverte.

Par ce que je viens de dire, je pense avoir, d'ores et déjà, marqué le rapport, qui est plutôt une rupture, entre la « pensée » krishnamurtienne et la pensée commune. J'ai tenu à marquer le caractère insolite de la première, saisie dans sa démarche intime. Toutefois, dans la mesure où l'expérience qui est celle du sage Indien peut se délayer en mots, en perdant quelque chose de sa densité brûlante, de sa lumière immédiate, il devient possible de la comparer à cette autre expérience du monde qui trouve son expression dans la pensée contemporaine, à condition de ne pas perdre de vue que les formules intellectuelles qui expriment valablement notre expérience resteront toujours impropres à exprimer celle d'un Krishnamurti. Ce dernier ne pourra utiliser de telles formules que d'une manière lointaine et paradoxale. Et on risquera de le prendre pour un doctrinaire confus précisément parce qu'il n'est pas et ne peut être un doctrinaire. Ne pouvant d'ailleurs nous expliquer « l'état d'expérience » qui est sien et qui est, selon lui, le seul état d'expérience authentique, il doit se borner en usant de notre langage, à critiquer, du point de vue de cet état d'expérience, la condition qui nous est propre et à l'intérieur de laquelle se déroulent nos pseudo-expériences.

Dans la pensée contemporaine, on peut distinguer une pensée que l'on peut appeler d'avant-garde, conçue par quelques esprits d'élite, et une pensée commune qui est le reflet ou le principe des activités et préoccupations de l'immense majorité des citoyens. A travers les journaux et la littérature, à travers les mouvements politiques et sociaux, à travers l'orientation même des sciences et des arts, se laisse voir un esprit du siècle que l'on peut tenir pour représentatif de la pensée contemporaine en général. Il est, me semble-t-il, d'un intérêt primordial de voir en quoi Krishnamurti s'accorde avec cette pensée ou la heurte.

Un des traits marquants de la mentalité contemporaine, c'est qu'elle est engagée dans ce que l'on pourrait appeler un individualisme de revendication. Dans une telle conception, l'individu, au lieu d'apparaître comme un foyer d'intelligence et d'affection, se réduit à un système d'exigences impératives et hargneuses. Chaque citoyen devient une vivante et agressive Déclaration des Droits de l'Homme.

Un tel individu revendicatif est lui-même le fruit naturel de la doctrine selon laquelle l'épanouissement humain est profondément subordonné à une possession toujours plus étendue d'objets matériels ou intellectuels. Or, une fois cette thèse admise - et elle l'est implicitement ou explicitement par la plupart - on en vient très vite à penser que la qualité d'une civilisation se peut mesurer à la quantité d'objets matériels ou intellectuels qu'elle est susceptible de produire. On ne s'étonnera donc pas qu'un autre trait marquant de la pensée contemporaine soit son obsession de l'efficacité, d'une efficacité surtout matérielle et spectaculaire, qui se fonde sur une technique scientifique dont la fécondité s'est avérée extraordinaire. Un assaut général est lancé contre les records. La science prend dès lors un caractère utilitaire et, en vue de l'accroissement de l'efficacité industrielle, l'individu subit une croissante enrégimentation et tombe de plus en plus sous la coupe des spécialistes qui deviennent les surhommes de ce temps. La pensée se trouve, en conséquence, profondément spécialisée. On arrive au concept de l'individu-engrenage dans une société-machine.

La vie d'un pareil individu devient insupportablement creuse. Cette intolérable pauvreté intérieure engendre une soif violente de possessions et de divertissements. Disons simplement de divertissements, car la plupart des objets communs, détournés de leur destination naturelle, sont devenus principes de divertissement. Il est, dans ces conditions, bien naturel que la littérature soit devenue, dans son ensemble, pourvoyeuse de sensations violentes et dispensatrice d'oubli. C'est dire que la pensée littéraire est tournée vers la stimulation et l'évasion. En même temps, la croissante demande d'objets accélère un développement industriel déjà démesuré, en sorte que l'individu est de plus en plus broyé par la pesanteur de ses propres œuvres. Mais, tout en s'asphyxiant sous ses propres accumulations, il ne cesse de réclamer encore d'autres possessions. D'autant plus que les conflits atroces au travers desquels les hommes viennent de se disputer richesses naturelles et produits manufacturés, territoires et puissance politique, ont laissé, suspendue au ciel international, la plus terrifiante des menaces historiques : celle de l'anéantissement nucléaire. Il y a donc chez l'homme, qui souvent est passé et passe encore par de dures privations, le désir de pousser à un paroxysme d'intensité, d'ailleurs factice, une vie qu'il redoute de voir s'achever très vite et dans une épouvante sans nom.

Ainsi se précipite vertigineusement, en ne cessant de s'engendrer elle-même par ses propres résultats, la totale mécanisation de l'existence. L'homme descend à la condition d'un automate vide et toujours plus exigeant, parce que toujours plus incapable de trouver une signification à son existence d'engrenage, promue à l'horreur peut-être imminente de la désintégration atomique. En tant qu'ils sont des miroirs de leur époque la littérature et l'art reflètent l'angoisse et la détresse de cet individu sans ferveur intime et sans lumière valable, véritable tonneau des Danaïdes qui s'enchaîne péniblement à de vaines activités de remplissage.

Cependant, les incroyables succès de la science donnent à celle-ci, au regard de la masse, un extraordinaire prestige; en font l'objet d'une véritable idolâtrie. On en vient à tout attendre de ses progrès rapides et incessants, de ses plongées audacieuses dans les profondeurs de la matière et de la vie. On en vient à penser que son efficacité souveraine mettra un terme à tous les malaises qui affectent les rapports des individus entre eux ou avec la société. On imagine qu'une technocratie qualifiée viendra instaurer un ordre définitif dans l'univers humain. On se persuade que, par un système savant de pressions ou de réglementations extérieures, d'institutions nouvelles, - système dégagé à partir d'investigations scrupuleusement objectives, - on parviendra à souder les individus les uns aux autres, à les intégrer dans une harmonie d'ensemble dont surgira le bonheur de chacun. Dans une telle méthode de transformation des individus, les idéologies, qui ne sont que des constructions mentales, des modèles externes proposés à l'imitation réalisatrice des foules, jouent un rôle majeur. Il ne s'agit somme toute que de découvrir, parmi les mythes sociaux que sont ces idéologies, un mythe suprême, pleinement satisfaisant. On ne saurait se surprendre, dès lors, du caractère idéologique de la pensée contemporaine.

La science et les idéologies se développent dans le temps. On en vient donc, très naturellement, à envisager la perfection individuelle et sociale comme le terme immobile d'un processus historique plus ou moins fatal. C'est dire qu'on la rejette dans un futur illuminé. A cette harmonie lointaine et définitive, dont l'avènement est objet d'affirmation dogmatique, on s'estime en droit de sacrifier la génération présente. L'homme d'aujourd'hui est immolé pour que le surhomme naisse.

A l'image du progrès matériel, le progrès moral est conçu comme le résultat d'une accumulation historique. D'autre part, à la notion d'efficacité est liée celle de mérite. Cette notion de mérite qui confère, sur le plan de la production, des distinctions sociales, se retrouve également au cœur de la morale commune. Ainsi, la moralité est conçue comme se tenant au sommet de l'escalier du mérite, dont les marches reproduisent, dans un autre domaine, les degrés de la distinction sociale.

Dans la littérature comme dans la vie, l'amour apparaît comme une dépendance mutuelle de ceux qui l'éprouvent, comme une nostalgie réciproque de chacun des amants, lesquels cherchent dès lors à se posséder mutuellement, puisque s'attacher à l'autre c'est du même coup vouloir l'attacher à soi. Un tel amour passe pour être d'autant plus fort et plus parfait que la dépendance qu'il crée est plus profonde, que les amants sont plus étroitement et passionnément enchaînés l'un à l'autre.

La pensée rationnelle, mère de la science, est tenue pour un instrument valable d'appréhension de la vérité ultime, laquelle, en conséquence, doit pouvoir s'exprimer en une formule intellectuelle, que l'éducation aura pour mission d'imposer autoritairement aux esprits.

Le bonheur, finalement, doit se trouver au carrefour de la discipline scientifique (ou religieuse, pour quelques-uns) et de l'accumulation historique. Comme l'univers des savants modernes, l'individu de notre temps est un système en expansion. En réalité, il est devenu un cancer de la société, qui se trouve déchirée et pourrie par son développement aveugle, ses poussées anarchiques. Le fait que toutes les cellules du corps social soient cancérisées ne détruit pas la notion du mal. L'organisme collectif, tout entier, ne cesse de croître de façon monstrueuse et croule littéralement sous sa propre masse et le foisonnement inextricable de ses fonctions.

Voici, résumés en un tableau brutal et terriblement court, les aspects majeurs du monde contemporain et les idées essentielles qui sont au principe de son développement. Ce sont ces aspects du monde et ces idées forces, sur lesquelles il vit, qui emplissent la pensée de nos contemporains, et la constituent. Cette pensée est essentiellement fondée, centrée sur le moi envisagé comme entité séparée; sur sa morale, ses valeurs, ses mérites, son élévation, sa

sécurité, sa continuité temporelle, et son agrandissement historique; ce dernier devant le conduire à un épanouissement qui est sans cesse rejeté dans le futur.

Quelle est l'attitude de Krishnamurti à l'égard d'une pareille pensée ?

Celle d'un refus presque total. Il estime que la condamnation de la pensée moderne est déjà incluse dans la simple description objective du monde qui en a surgi et dont le sanglant désordre est si cruellement évident.

Krishnamurti nie que l'individu puisse se réduire à un système d'exigences et que son salut puisse naître d'une formule doctrinale ou d'une imposition extérieure, quelque scientifique qu'on la suppose. Il maintient que le bonheur ultime ne peut être obtenu par aucune accumulation possessive, par aucun rassemblement d'objets ou de connaissances intellectuelles ; qu'il n'est pas à rechercher dans une résurrection du passé ni dans les circonstances idéales d'un avenir lointain, mais dans le présent immédiat, et par un être qui assume la totale responsabilité de sa vie. Selon lui, la morale authentique n'a rien à voir avec le mérite, l'imposition à soi-même de disciplines suggérées, l'imitation d'un modèle extérieur. Elle n'est pas une fin en soi, mais un moyen de nous hausser à l'expérience de la réalité.

Il prétend qu'aucune enquête scientifique ne peut nous apprendre à nouer des relations vraiment harmonieuses avec nos semblables, que les valeurs temporelles doivent céder le pas à une valeur éternelle, si l'on veut qu'un ordre durable s'établisse dans le monde. Mais cette valeur éternelle n'est pas située dans un ciel imaginaire. Elle ne se découvre pas au-delà des rapports humains. Elle n'est, pourrait-on dire, que la face éternelle de ces rapports mêmes. Il suit de là que nul chemin d'évasion n'y saurait conduire.

La vérité est, pour Krishnamurti, une chose vivante, indescriptible, et non une proposition abstraite qui se pourrait lire dans un formulaire.

Le sens du moi est, selon lui, le principe même de la douleur. Tout effort d'agrandissement de soi, toute volonté de puissance ne sont à ses yeux qu'évasion stérile, folie et cruauté. I1 affirme que la pensée rationnelle n'est précieuse qu'en tant qu'elle peut conduire à une expérience qui la dépasse. Une telle expérience peut encore être appelée « pensée », mais alors on doit dire de cette pensée qu'elle est essentiellement fluide, qu'elle se déprend à chaque instant des traditions, des routines et des formules, de l'esclavage des mots ; qu'elle n'est pas perpétuation ou imitation d'elle-même mais création permanente, éternel renouveau, éternelle fraîcheur. Une telle pensée est, en même temps, amour véritable. Cet amour est la source d'une activité gratuite, qui s'oppose à l'activité utilitaire et spectaculaire de notre temps. Essentiellement libre de son objet, il le laisse également libre. Il est une forme supérieure d'intelligence. Seul capable de résoudre le problème individuel et le problème social, qui ne sont au regard de Krishnamurti qu'un seul et même problème, un tel amour ne peut naître d'aucun rituel, d'aucune idéologie, d'aucune exhortation qui nous serait adressée par autrui, d'aucune violence que nous nous infligerions à nous-même. Floraison spontanée de notre silence et de notre lucidité intimes, il est à lui-même sa propre éternité. Cette éternité n'est pas continuité indéfinie d'une pensée, d'un espoir, d'un désir, mais plutôt un feu d'artifice d'étincelles vivantes dont chacune, qui est complète en soi, constitue une expression parfaite et instantanée de nous-même.

Cette éternité est réalisable à tout moment, par une sorte d'arrachement vertical aux voies horizontales de la temporalité, qui sont aussi celles de la pensée commune. Elle ne dépend dès lors d'aucune évolution accumulative. Elle ne se découvre pas au terme d'une marche démesurée et fastidieuse à l'intérieur de ce cercle du temps qui est également celui du devenir et de l'agrandissement du moi. Elle ne peut être construite et ne résulte pas d'un ingénieux assemblage, par l'intellect, des matériaux, des connaissances et des pouvoirs dont il peut disposer. Tout au contraire, elle surgit, spontanément, lorsque la pensée fabricatrice et calculatrice, la pensée finaliste, valet des espérances et des ambitions du moi, prend conscience de sa totale impuissance à résoudre les problèmes déchirants qu'elle a elle-même suscités. Alors, cette pensée s'arrête de soi, par persuasion de la vanité de son mouvement, et le suprême silence consécutif à son arrêt, est soudainement envahi par l'éternité même dont nous parle Krishnamurti.

Par extinction naturelle de la pensée comparative, accumulative et causale, qui ne cessait de tirer des traites sur le futur, le contact avec le présent se trouve enfin établi. Désenvoûté d'un avenir, qui était de même essence que le passé, l'homme saisit, subitement, dans une seule et même étreinte, la réalité du monde et sa propre réalité vivante.

J'en ai assez dit pour montrer combien la pensée de Krishnamurti s'oppose, dans son ensemble, à cette pensée moderne générale que l'on pourrait appeler « pratique », parce

qu'elle inspire, reflète ou résume les agissements réels des hommes d'aujourd'hui. Mais ce que font et pensent, en définitive, les individus, ne ressemble souvent que de loin à ce qu'ils prétendent faire ou penser. En marge de la pensée pratique, effectivement vécue, existe donc une pensée théorique dont se réclament les différentes idéologies contemporaines. En examinant quelques-uns des courants les plus représentatifs de cette pensée théorique ou idéologique, et en faisant état, d'autre part, des conclusions auxquelles sont parvenus un petit nombre de penseurs d'élite, nous nous ferons une idée à la fois plus nuancée et plus nette des rapports entre la vision de Krishnamurti et les visions fragmentaires qui se dégagent des spéculations modernes.

Parmi les courants de la pensée actuelle, on peut citer comme particulièrement influents: le traditionalisme chrétien, le libéralisme, le rationalisme et le marxisme. En outre, depuis l'entre-deux-guerres s'affirme avec vigueur une tendance nouvelle: l'existentialisme, en particulier celui dont Sartre est l'éminent représentant.

Le traditionalisme chrétien rassemble des éléments passablement divers sinon contradictoires, qui ne sont liés que par leur adhésion formelle à une révélation religieuse. On a dit, assez justement, du christianisme qu'il était la religion de la personne humaine. C'est lui, surtout, qui semble avoir fait pénétrer dans la conscience universelle la notion d'une valeur de l'individu transcendante à tous les cadres sociaux, à toutes les distinctions sociales. Par là il est, à mon sens, au principe de toutes les fermentations sociales, de tous les mouvements dits révolutionnaires du présent, y compris ceux-là même qui sont les plus menaçants pour les Eglises chrétiennes.

Il est significatif que Gandhi, l'homme qui, aux Indes, a le plus travaillé à ébranler la rigide armature des castes, ait précisément subi, profondément, à travers Tolstoï, l'influence chrétienne. Le christianisme est également apparu dans le monde comme le symbole de cette forme brûlante d'amour appelée charité. On ne saurait objectivement nier que le christianisme ait subi depuis ses origines de profondes, de graves altérations; que, dans son ensemble, il se soit détaché de l'éternel pour s'orienter vers le temporel et même vers la forme la plus grossière du temporel: le politique. Au mysticisme initial a succédé une organisation politico-sociale utilisant de puissants moyens matériels. La dogmatique et le rite ont presque totalement submergé l'expérience intérieure. La lettre a tué l'esprit. Des prêtres-fonctionnaires se sont abandonnés à l'intolérance la plus fanatique. La pensée libre a été par eux étouffée et mutilée. De persécutés, les chrétiens sont devenus atrocement persécuteurs. Contre ce césarisme spirituel, contre l'exploitation de l'homme qu'il implique, les haines qu'il entretient, contre la force d'abêtissement qu'il constitue, Krishnamurti s'élève avec la plus grande violence. Je n'en pense pas moins que l'on peut retrouver dans le message de Krishnamurti ce qu'il y avait de plus authentiquement révolutionnaire et de plus humain dans le christianisme primitif. C'est un peu parce qu'il a intégré en lui-même ces éléments chrétiens valables qu'il n'est pas seulement un Oriental, mais un homme complet qui ose tirer dans le domaine social, auquel il s'intéresse profondément, toutes les conséquences de son expérience intime. S'il est la bête noire des officiels de l'Eglise, il se peut bien qu'en revanche il exerce sur les plus dépouillés d'entre les mystiques chrétiens un attrait inquiétant.

Le libéralisme, en tant que système philosophico-politique, est étroitement lié au libéralisme économique. Ce dernier, techniquement condamné, essaie de prolonger son existence fragile. Mais on peut observer qu'en quelque point qu'il s'effondre, il entraîne dans sa ruine le libéralisme philosophico-politique, auquel succède, alors, quelque totalitarisme de droite ou de gauche qui se préoccupe aussitôt de pousser à sa limite extrême l'enrégimentation de la pensée.

Sous le nom de capitalisme, le libéralisme économique a été un système d'exploitation de l'individu d'une extraordinaire cruauté. Il a été l'incarnation hideuse et quasi parfaite de la volonté d'agrandissement du moi, avec tout ce qu'elle implique de rivalités, de luttes, de guerres et de sang. Il représente cette fausse liberté qui n'est que débridement des instincts possessifs. En accélérant vertigineusement et anarchiquement la production des choses, en faisant tourner le moteur économique en fonction des appétits des producteurs sans égard pour les besoins réels de l'homme, il a créé le désordre même et les tensions sociales qui le conduisent à sa ruine définitive et qui engendrent, par inévitable réaction, les pires formules d'oppression intellectuelle et spirituelle et de mécanisation de la vie. Krishnamurti ne peut évidemment nourrir aucune tendresse pour ce libéralisme, dont les tenants ont eu trop souvent partie liée avec les représentants d'un Christianisme décadent. Il n'y a aucune

commune mesure entre un système mercantile, calculateur et spéculateur, entre un utilitarisme cupide, corrupteur des plus hautes pensées, des plus nobles sentiments, et cette totale spontanéité, cette activité gratuite dont Krishnamurti est le vivant emblème. Mais, en tant que système philosophico-politique, le libéralisme se donnait l'apparence d'être, en effet, libéral. Il accordait aux citoyens des possibilités d'expression qui n'étaient souvent qu'un exutoire et qu'il maintenait dans des limites où elles ne mettaient pas en péril son existence. Il savait d'ailleurs utiliser à son profit et, le cas échéant, renforcer les antagonismes spontanés d'expressions individuelles qui, étant celles de citoyens qui se concevaient comme des entités séparées, se trouvaient chargées, dès le principe, d'agressivité. La liberté du libéralisme était bien limitée, inhumaine et, à certains égards, caricaturale. Néanmoins, elle était comme la trouble préfiguration de cette liberté d'expression véritable, de cette liberté d'expression intelligente dont Krishnamurti est si profondément amoureux et qu'il tient pour essentielle à la suprême réalisation de l'homme. En fait, les nations où quelque chose subsiste de l'idéologie libérale restent les seules où un homme de son espèce puisse encore s'exprimer publiquement.

Le rationalisme est l'opinion de ceux qui affirment que la raison est le seul instrument légitime et efficace qui puisse nous conduire à la connaissance des choses. Le mouvement de pensée rationaliste s'est développé à certains égards comme une réaction contre la révélation religieuse et sa brutale imposition aux esprits. Par là s'est introduit dans sa notion un élément passionné, un principe d'aveuglement. Il a tendu à restreindre toute la réalité du monde aux seules apparences sensibles. Avec le développement de la science expérimentale, il a atteint son expression la plus achevée sous la forme de ce matérialisme mécaniste qui eut tant de vogue au siècle dernier et qui manifestait une foi naïve autant qu'aveugle dans les possibilités de la science. Un tel matérialisme ne voyait dans la conscience qu'un épiphénomène et se croyait capable, au nom d'une science éblouie de ses premiers succès, d'assigner des bornes définitives à la réalité. Détournant les grandes hypothèses scientifiques de leur fonction normale, il en faisait des machines de guerre contre la révélation religieuse. Mais, au moment même où il allait mettre la dernière pierre à l'échafaudage de ses extrapolations simplistes, la physique est entrée dans une crise profonde. Des expériences décisives, qui mettaient en jeu la structure intime de la matière, découvraient à la science un domaine surprenant et sonnaient le glas de ce mécanisme cartésien sur lequel le rationalisme s'était si fortement et si imprudemment appuyé. On alla jusqu'à parler d'une faillite de la science. Propos excessif, sans doute. Mais les savants, en pénétrant dans l'infiniment petit matériel, durent abandonner des vues qui s'étaient montrées fécondes dans le domaine de l'expérimentation classique. La probabilité vint se substituer à la rigueur, une brèche s'ouvrit dans le déterminisme matérialiste. La matière parut se résoudre en énergie. On parvint à un domaine d'expérience où l'objet observé se trouvait influencé par l'observation même. Dans l'édifice de la science, la subjectivité s'insinuait irrémédiablement. Les plus subtils d'entre les savants en arrivaient à parler le langage des métaphysiciens. Les limitations de l'instrument intellectuel, de la logique formelle se laissaient voir. L'espoir reculait d'aboutir par la voie rationnelle à une connaissance définitive des choses. La science renonçait à imposer d'emblée des limites au réel.

Ceux même des savants d'aujourd'hui qui se disent matérialistes, ne ressemblent plus que de loin aux matérialistes du siècle dernier. Les conceptions de ces derniers ne survivent plus intégralement que chez quelques intellectuels, chez lesquels le rationalisme est une passion, ou dans la masse qui n'a pas encore pris pleine conscience des bouleversements survenus dans la pensée scientifique. La pensée dite « rationaliste », et qui n'est déjà plus rationnelle, rassemble aujourd'hui comme hier ceux qui, préoccupés avant tout de combattre la révélation et l'influence religieuse, se sont donné pour tâche de persuader leurs semblables que rien n'existe au delà de ce que peuvent atteindre les méthodes expérimentales.

Krishnamurti, tout autant que les rationalistes actuels, s'élève contre le fait qu'une révélation religieuse soit imposée autoritairement à l'individu. Il admet pleinement les droits de la critique et se fait même l'apôtre ardent du doute. Il professe que l'homme ne peut être sauvé que par lui-même et qu'il peut trouver dans son expérience quotidienne tous les matériaux nécessaires à son salut. Il affirme qu'on ne peut dépasser valablement la raison qu'en épuisant la raison et non en l'écartant, au nom d'intuitions aventureuses et invérifiables. Mais, tout en reconnaissant que la raison est le guide sûr et naturel de notre action, il se

refuse à en faire un suprême moyen de connaissance. Il en dénonce les limites insurmontables. Il y a « un point au-delà duquel la science ne peut aller car elle ne s'occupe que de la perception et de la réaction des sens ». La raison doit être non pas niée mais dépassée. En instruisant à fond, au moyen même de la raison, le procès de la raison, il est possible d'atteindre à une expérience directe et en quelque sorte intuitive de la réalité. Cette intuition, qui n'est pas sans rapport avec l'acte que Bergson et Edouard Le Roy ont désigné par ce terme, doit être expressément distinguée de ces prétendues intuitions qui ne sont que des réponses illusoires que se donne à lui-même le désir. C'est seulement quand l'esprit est vide de tout désir et de toute peur, quand il est devenu semblable à une plaque photographique vierge, qu'il peut parvenir à cette appréhension directe et non discursive de la réalité dont j'ai parlé quand j'ai tenté de marquer, au début de mon exposé, le caractère insolite de la pensée krishnamurtienne.

On pourrait dire du marxisme qu'il est le produit d'une synthèse entre le rationalisme matérialiste du siècle dernier et cet humanisme social qui a surgi de l'évangile chrétien. Je rappelle d'ailleurs que l'Eglise primitive était une société communiste, au sens plein du terme, et qu'il subsiste des « communautés » au sein même de l'Eglise d'aujourd'hui.

Bien que les résultats humains de l'expérience soviétique paraissent fort éloignés des prévisions et des vœux de Marx, je n'ai pas le sentiment qu'il existe une différence de principe et de base entre le communisme de l'auteur du « Capital » et celui d'un Staline ou d'un Khrouchtchev. Je pense, en effet, que ces derniers n'ont fait que pousser à ses conséquences pratiques extrêmes, et brutales, ce postulat initial de Marx selon lequel un changement total dans la conscience humaine, une complète « désaliénation » de l'individu, devaient être les sous-produits naturels de la mise en place d'une certaine structure économique de la société. Pour qui faisait sien ce postulat, l'accent principal se trouvait nécessairement porté sur la création de cette structure, encore que, selon les vues de Marx, le nouvel ordre économique, producteur de l'homme désaliéné, devait être lui-même le produit de l'autostructuration spontanée d'une explosion prolétarienne libératrice, et non un système établi autoritairement par une administration d'Etat, fût-elle aux mains d'une élite pouvant se dire ou se croire « marxiste ».

Je veux bien reconnaître, toutefois, que la pensée de Marx, qui se voulait essentiellement mouvante, s'est durcie, dans l'emploi politique et pédagogique qui en a été fait en Russie, jusqu'à devenir une sorte de dogme pour catéchumènes, fixé par les encycliques successives, et parfois quelque peu contradictoires, des papes de la nouvelle Eglise communiste. Ce qui a démontré, une fois de plus au cours de l'histoire, que tout mouvement oppositionnel finit par ressembler aux institutions mêmes qu'il s'était donné pour mission de renverser.

Mais, si l'on veut s'efforcer d'être juste, il faut bien dire, à la décharge des dirigeants soviétiques, que, dans le passage de la théorie à une massive application sociale en un pays industriellement pauvre - le dernier pays auquel Marx eût pu penser - le durcissement qui est survenu était à quelque degré inévitable.

D'autre part, si le caractère de pensée ouverte, de pensée en devenir dialectique, que Marx cherchait à donner à sa pensée - et qui en constituait, sur le plan philosophique et sur le plan humain, l'un des attraits majeurs - paraissait la rapprocher singulièrement de la « pensée » de Krishnamurti, il faut bien dire que ce rapprochement était plus apparent que réel.

Non seulement parce que la « pensée » de Krishnamurti n'est pas un « économisme » et ne procède pas par démarches conceptuelles, idéologiques, mais encore parce que, à l'encontre de la pensée « marxienne »[1], la « pensée » de Krishnamurti, qui est perpétuel effacement psychologique du passé, permanente redécouverte, ne peut se situer dans aucune perspective temporelle et ne peut avoir, en conséquence, aucun caractère historique. Pour Krishnamurti, la révolution marxienne, si radicale qu'elle puisse paraître, n'est qu'une « continuité modifiée ». Bien qu'elle puisse entraîner de spectaculaires transformations sociales, elle est impuissante à créer un type d'homme réellement nouveau.

---

[1] **J'emprunte à Maximilien Rubel ce néologisme qui me paraît introduire une heureuse distinction entre la pensée propre de Marx et celle qui se réclame de son nom et passe pour sienne.**

Le marxisme s'est donné pour tâche de libérer l'homme et il faut lui rendre cette justice qu'il a bien vu que les contraintes économiques faisaient subir aux pensées et aux sentiments des hommes une aliénation odieuse. Professant que la superstructure idéologique et juridique de la société n'était que le produit nécessaire de son infrastructure, il a pensé qu'en transformant radicalement cette infrastructure il créerait un nouveau type d'humanité. Son postulat de départ n'était que partiellement vrai et l'application de ce postulat a vérifié cette assertion de Krishnamurti que toute tentative de réforme qui ne prend pas appui sur une compréhension totale de l'homme se révèle finalement inefficace et peut même aboutir à de néfastes résultats.

Certes, les bases de l'économie soviétique sont, à mon sens, très supérieures, techniquement, à celles de ce capitalisme qui est devenu, selon le mot de Coutrot, une économie innommable, mais ce perfectionnement technique est acquis au prix d'un tel étouffement de la pensée, d'une telle spécialisation et mécanisation de l'existence qu'on a le droit de penser que, quelles que puissent être la bonne foi intime et la bonne volonté locale des dirigeants soviétiques, le remède qu'ils ont adopté est pire que le mal ; que, pour donner à l'individu le confort matériel, ils l'ont dépouillé de richesses psychologiques autrement précieuses, humainement, que ce confort.

C'était le seul jugement que Krishnamurti pût logiquement porter sur la tentative russe, et c'est celui qu'il a effectivement porté. Non sans souligner combien la thèse communiste de « la génération sacrifiée », c'est-à-dire l'immolation du présent à des spéculations sur le futur, s'opposait à cette vie dans le présent intense, dans l'immédiat profond, qui est la proposition ultime et suprême de son propre enseignement.

Est-il besoin d'ajouter que, pour un Krishnamurti, qui voit dans la libération psychologique de l'individu la signification centrale de l'existence et la fonction de la vie sociale, la subordination soviétique de cet individu à la société, présente ou future, ne peut représenter qu'une désastreuse aberration ?

Le communisme russe a d'ailleurs manifestement échoué à produire un type d'homme fondamentalement neuf de cœur et d'esprit.

Les passions de l'homme « soviétique » peuvent porter sur d'autres objets que celles de l'homme « capitaliste », mais elles présentent, hélas, les mêmes caractères d'aveuglement, de crédulité, de soumission à l'autorité, de violence et de mépris.

Avec de simples nuances dans la forme et les moyens, avec, parfois, plus de grossièreté délibérée dans l'expression, on retrouve chez les dirigeants soviétiques - qui devraient être l'élite de cette société prétendue nouvelle - tous les traits inhumains, tous les traits affligeants qu'on pouvait et qu'on peut encore relever chez leurs adversaires capitalistes : la volonté de puissance et de domination, la peur et l'agressivité, l'orgueil et l'arrogance, le mensonge et l'hypocrisie; l'emploi semblable, sous des prétextes différents, mais avec un cynisme égal, de la force, de la menace et de la ruse.

Rien n'est changé en profondeur. Affublé de nouveaux vêtements politiques, nanti de nouvelles étiquettes sociales, le vieil homme est toujours là et n'a rien perdu de sa laideur intime, de la sécheresse de son cœur, de ses calculs retors et de sa brutalité originelle.

Cependant, - et l'on peut s'en convaincre en lisant, par exemple, les causeries qu'il a faites à Ojaï en 1934 - Krishnamurti s'accorde entièrement avec Marx pour dire que le moi est le produit du milieu. Mais, pour lui, ce n'est pas toute la réalité humaine. A telle enseigne que, précisément dans les mêmes causeries, il affirme que l'individu peut faire naître en lui-même une intelligence souveraine qui le rendra entièrement libre du milieu, quel qu'il soit. Finalement, Krishnamurti rejette à la fois l'exploitation matérielle du capitalisme et cette entreprise de façonnement psychologique impitoyable que reste le système soviétique en dépit des adoucissements récents qu'un Khrouchtchev a pu y apporter. Il montre que, directement ou indirectement, toutes ces formules partielles, et dès lors partiales, aboutissent à un appauvrissement et à une dégradation de l'individu, à un étouffement - à certains égards - de son originalité naturelle, de son pouvoir créateur. Cela vaut également pour la traditionalisme chrétien et le rationalisme.

Je ne voudrais pas quitter ce sujet du marxisme sans mentionner que Marx, qui a dénoncé les périls des idéologies et des rites, a eu plus qu'un pressentiment de ce que Krishnamurti considère comme la condition humaine véritable. Il est parvenu à un concept de l'homme total qui s'approche singulièrement de la vision krishnamurtienne de l'homme libéré. Doté d'une activité omnilatérale, l'homme total, l'homme « désaliéné » de Marx, produit l'acte total qui est à la fois « suprêmement lucide et suprêmement spontané ». J'extrais cette dernière citation de l'avant-dernier paragraphe de l'ouvrage de H. Lefebvre « Le matérialisme dialectique ». Ce

paragraphe, auquel on pourra se reporter, et qui s'intitule précisément « L'homme total », renferme un exposé, qui me paraît heureux, de cet état humain qui était pour Marx tout à la fois l'objectif et le couronnement de sa pensée philosophique et de son action politique. On pourra également consulter à propos de Marx l'ouvrage de Maximilien Rubel « Karl Marx » (Pages choisies pour une éthique socialiste).

« Retour à l'existence comme elle nous est donnée, sentiment croissant de la vanité qui peut s'insinuer dans les doctrines mêmes sévères, mesure de la distance entre les abstractions théoriques et l'expérience concrète, bref, besoin de considérer l'existence en face, comme elle est vécue, et de penser sur elle avec efficacité, voilà justement quelques-uns des traits qui se rassemblent, nous dit M. Le Senne, dans l'existentialisme ou la philosophie existentielle. » De ce texte, que j'ai précédemment cité, on me permettra de rapprocher les lignes suivantes que j'ai moi-même écrites et qu'on a déjà pu lire à la page 164 du présent ouvrage:

« Krishnamurti considère comme vaines les constructions philosophiques qui s'efforcent d'atteindre la réalité ; les échafaudages intellectuels qui ambitionnent de s'élever jusqu'au sommet des choses. La vérité ne peut être, pour lui, qu'une découverte vivante, et non la solution en mots d'une énigme spéculative. Il refuse à nos esprits limités la capacité de se former une notion adéquate du réel. De son point de vue, nous n'avons pas à édifier des représentations illusoires de ce qui est, mais à devenir conscients de ce que nous sommes en pensée et en acte. C'est cette pleine conscience qui est libératrice, qui nous ouvre effectivement les portes de l'inconnu. »

La comparaison des deux textes fait apparaître en quoi la pensée de Krishnamurti est, à certains égards, un existentialisme dont j'ai pu dire qu'il est à califourchon entre celui de Sartre et celui de Lavelle.

Sartre, par sa formule « l'univers est absurde » commence par rejeter, réduire à néant les prétentions rationalistes. Absurde signifie ici: impossible à déduire, à expliquer. Au nom même de la raison, il affirme qu'il n'y a pas et ne saurait y avoir d'explication rationnelle de l'univers. Le cercle des valeurs rationnelles est littéralement perdu, noyé dans un océan d'irrationalité. N'est-ce pas ce que dit aussi Krishnamurti ? On trouvera également dans Sartre une impitoyable analyse du moi qui en fait éclater les irrémédiables contradictions. Avec d'autres moyens que Krishnamurti, mais avec, me semble-t-il, autant de force, il instruit le même procès et, au grand scandale de ses lecteurs, réduit en poussière toutes les valeurs traditionnelles qui se fondent sur le moi.

Il affirme également que la condition de l'homme est désespérée, en ce sens, assez mal compris d'ailleurs, que l'homme ne peut espérer aucun secours extérieur, qu'aucune divinité ne viendra lui expliquer comment vivre. Krishnamurti dit-il autre chose ? On a voulu faire de la philosophie de Sartre une philosophie du désespoir. C'est exact si désespérer c'est n'espérer qu'en soi-même. En réalité, la philosophie de Sartre est - en opposition violente avec la tendance universelle à l'enrégimentassions de la pensée et de la vie - une philosophie de responsabilité totale de l'individu et de liberté.

Si les lecteurs de Krishnamurti ne s'obstinaient pas à retraduire inconsciemment ses propos dans le langage du spiritualisme traditionnel, ils se rendraient compte qu'il accomplit des démolitions tout aussi effarantes que celles de Sartre. « La vie véritable commence au-delà du désespoir », écrit Sartre. « Seul l'esprit qui est dans le désespoir peut découvrir la vérité », disait Krishnamurti à Bénarès.

J'ai pu dire que ceux qui accusent Sartre « de ne projeter que poussière et gravats ne réalisent pas que, si son œuvre paraît tellement âcre, c'est parce qu'elle constitue une prodigieuse liquidation de valeurs qui sont mortes et que, par distraction, nous continuons de presser sur notre cœur comme si elles étaient encore vivantes ».

Le désespoir est une étape, il n'est pas un terme. Mais il se peut que Sartre, tout en pressentant un état suprême au-delà du désespoir, n'ait pu personnellement le réaliser. Peut-être parce que retenu, au dernier moment, par l'envoûtement d'une pensée dont il avait pourtant saisi intellectuellement les limitations.

De là, sans doute, en dépit de la phrase que j'ai citée plus haut, le climat d'angoisse qui règne dans son œuvre. Krishnamurti est le dépassement de cette angoisse. Et l'on trouve dans l'existentialisme de Lavelle une préfiguration de ce dépassement et de la suprême sérénité qu'il comporte.

La philosophie de Lavelle veut être une dialectique de l'éternel présent et cette indication seule suffirait à nous montrer la parenté profonde entre l'inspiration de Lavelle et celle de Krishnamurti. « Etre, c'est être relié », répète sans cesse Krishnamurti. « Le seul fait qui est pour moi premier et indubitable », dit Lavelle, « c'est ma propre insertion dans le monde ». « La conscience de l'acte s'accomplissant », nous dit encore Lavelle, « surpasse le temps, non point parce qu'elle s'évade dans un monde mystérieux où le temps ne trouverait plus de place, mais parce qu'elle s'exerce dans un présent d'où elle ne peut sortir ». Krishnamurti énoncera lui-même: « Vous ne sortez pas du présent. » On pourrait longtemps poursuivre ce jeu de répliques.

Souligner tous les points de contact de la pensée krishnamurtienne avec les vues des représentants les plus hardis de la pensée contemporaine dépasserait infiniment le cadre de cet exposé. Il est évident que la conception fluide que Krishnamurti se fait de la pensée, l'effort par lequel il la veut déprendre des cadres de la logique usuelle, évoquent plus que des analogies avec la philosophie de Bergson, continuée par Edouard Le Roy.

Krishnamurti soutient, dans des textes récents, que la distinction commune entre le penseur et la pensée est illusoire. Cette idée a été exprimée, dès 1903, avec force et clarté, par l'un des plus subtils penseurs de ce temps, Jules de Gaultier, dans son ouvrage si remarquable : « La fiction universelle ». On la retrouve également, redécouverte par d'autres voies et se présentant sous une forme plus élaborée, plus étonnamment proche de celle que lui donne Krishnamurti, chez l'un de nos plus éminents penseurs actuels, Raymond Ruyer. Ce dernier, notamment dans ses ouvrages « La conscience et le corps » et « Néo-finalisme », s'en est fait l'apôtre pénétrant, vigoureux et obstiné. Il me faudrait aussi parler des rapports entre Krishnamurti et un psychanalyste aussi compréhensif que Jung. Avec Jung, nous arrivons à la conception d'un nouveau type de conscience humaine dont le foyer, au lieu de se trouver au centre de la zone présentement claire de l'esprit, serait en quelque sorte à cheval entre le conscient et l'inconscient, tels que nous les définissons aujourd'hui. Cette conception, qui fait penser à la translucidité sartrienne, s'apparente également aux vues de Krishnamurti selon lesquelles il est possible de parvenir à une condition dans laquelle les contenus de l'inconscient deviennent à tout moment accessibles à l'individu. Tout au moins, ces contenus, libérés par l'abolition de la censure freudienne, se détachent incessamment de leurs profondeurs natales et viennent crever, comme des bulles, à la surface de la conscience, livrant du même coup, au sujet attentif et lucide, la totalité de leurs significations.

Mais Krishnamurti ne saurait prendre pour sien l'objectif de ceux des psychanalystes qui se bornent à vouloir réadapter des névrosés à la vie conventionnelle. Tout en reconnaissant la valeur significative des rêves, il écarte les méthodes freudiennes d'interprétation. C'est le rêve qui doit livrer lui-même sa signification totale à un esprit dans lequel toute opération intellectuelle banale a été suspendue et qui n'est plus qu'une attention silencieuse, une ouverture totale. En ce qui concerne la science, j'ai signalé qu'elle commençait à devenir attentive à la part de subjectivité qui se glisse dans l'observation dite objective des choses. C'est dire qu'elle progresse vers l'idée soutenue par Krishnamurti et d'autres penseurs orientaux, que toute connaissance valable est suspendue à la connaissance de soi.

J'ai pleinement conscience des lacunes et des imperfections de cette trop brève étude. Je veux néanmoins espérer qu'elle aura permis au lecteur de pressentir que Krishnamurti, dont la pensée aux profondeurs d'abîme ne peut se traduire en mots, dont la simplicité radicale bafoue toutes nos approches intellectuelles, constitue tout à la fois le dépassement et la synthèse de tous les courants contradictoires de la pensée contemporaine.

3ème partie

Ce que je dois à Krishnamurti

Ce que je dois à Krishnamurti[1]

Bien que Krishnamurti soit Indien, je tiens à souligner que mes propos ne seront pas ceux d'un érudit: je n'ai aucunement cherché à acquérir une connaissance universitaire de la pensée indienne, encore que cette pensée - telle qu'il m'a été donné de la saisir - ait exercé une influence très profonde, sinon même déterminante, sur ma pensée et sur ma vie.

Je n'ai été qu'un homme qui a eu précocement conscience qu'il était grave, parfois angoissant et souvent douloureux de vivre, et qui a cherché très tôt à comprendre la signification de la vie en général, ainsi que celle de sa vie personnelle en particulier. Même si mon enquête a pu prendre des formes intellectuelles, qui ont pu abuser sur son orientation profonde et effective, ce ne fut pas une enquête d'intellectuel mais une recherche vitale et ardente, expérimentale dans ses intentions comme dans sa démarche, et non pas simplement spéculative.

Cette recherche a eu un axe sans cesse changeant, au fur et à mesure de mes découvertes, mais toujours personnel. Les doctrines les plus diverses ne m'ont pas intéressé en elles-mêmes ni pour elles-mêmes, et je n'ai pas eu le souci d'en acquérir une connaissance exhaustive, à la manière des spécialistes. Elles ne m'ont intéressé que dans la seule mesure où elles apportaient des réponses à des questions que j'étais en train de me poser ou pouvaient susciter en moi des réflexions que je pouvais estimer utiles pour ma recherche. C'est dire que je n'ai souvent étudié d'elles que les points particuliers qui me paraissaient en rapport direct avec mes préoccupations du moment.

Je n'ai donc pas eu l'ambition et n'ai à aucun degré la prétention d'être profondément informé des questions indiennes, bien qu'il ait pu m'arriver d'étudier d'assez près certaines notions psychologiques ou métaphysiques qui sont propres à la pensée indienne.

Je me défends même âprement d'être un spécialiste de la pensée de Krishnamurti, encore que je puisse admettre que j'ai une connaissance assez étendue et familière de cette pensée, puisque, pendant au moins vingt-six ans de ma vie, les ouvrages de Krishnamurti ont été pratiquement mes livres de chevet, les objets de mon attention vive et passionnée. En définitive, Krishnamurti est sans doute le seul auteur indien dont je puisse parler avec quelque pertinence et quelque compétence.

Mais comment vous dire ce que je lui dois ?

Je pense que j'y parviendrai de la manière la plus naturelle en vous exposant par quelles conceptions successives j'étais passé lorsque j'eus avec la pensée de Krishnamurti deux rencontres, dont la seconde seule devait avoir un caractère crucial.

D'éducation catholique, j'avais pris à cœur la religion qui m'avait été enseignée et j'avais cherché à la mettre en pratique dans ma vie, en même temps qu'à en approfondir les bases doctrinales. Un prêtre avait même entrepris de m'apprendre les rudiments de la théologie. J'avais apparemment trouvé dans le cadre de l'Eglise une certaine forme d'équilibre qui s'accompagnait d'une grande ferveur.

Mais un orage imprévu allait bouleverser de fond en comble ce paisible état de choses. Je fis en classe la connaissance de jeunes théosophes qui me communiquèrent avec enthousiasme leurs insolites conceptions. Ce fut un premier contact fulgurant, avec quelques-unes des grandes thèses de la métaphysique indienne. Jusqu'à cette rencontre, j'avais ingénument pensé que ma foi catholique se confondait avec toute foi humaine sensée. Mais voici que je découvrais tout à coup que ma manière de penser n'en était qu'une parmi bien d'autres, et prenais conscience de sa singularité insoupçonnée. A cette découverte s'en ajoutait une autre, plus troublante encore et plus dangereuse pour ma croyance primitive. Les doctrines nouvelles, qui m'étaient présentées avec beaucoup de chaleur, non seulement me séduisaient et me saisissaient par leur audace, par leur grandeur, mais, chose étrange, elles paraissaient convenir davantage, et plus naturellement, à mon esprit que les enseignements qui m'avaient été donnés dans mon milieu natal !

Ma foi catholique n'en restait pas moins profondément ancrée dans mon cœur. Sa dévaluation soudaine dans ma pensée me valut d'entrer dans une période de douloureuse et

---

[1] **Ce texte fut initialement celui d'une causerie, d'où l'emploi du « vous ».**

d'infinie perplexité. Quelques années après, à la suite de déchirants débats intérieurs, je quittais l'Eglise mais sans cesser pour autant de conserver ma faveur à certaines vues chrétiennes, en même temps que mon respect et ma gratitude à des prêtres admirables qui m'avaient accordé leur amitié et s'étaient faits spontanément mes éducateurs.

Je me mis à étudier, non seulement la théosophie, mais aussi l'occultisme en général. J'étais intéressé par les descriptions - très en vogue à cette époque où, dans la Société Théosophique, l'influence de Leadbeater était énorme - de ces « mondes supérieurs » qui paraissaient aussi familiers à certains voyants que nous est familier l'univers de notre expérience sensorielle. Mais, si ces descriptions excitaient ma curiosité, elles ne résolvaient pas le problème qui restait pour moi essentiel: celui de mon accord avec moi-même, celui de mon comportement en ce monde, dans mes relations avec les autres individus. Toutes ces spéculations séduisantes, ces affirmations singulières, ne m'étaient d'aucun secours direct dans les difficultés que soulevaient mes rapports quotidiens avec moi-même et avec mes semblables. On me parlait d'un moi inférieur, plus ou moins identifiable avec ma conscience banale, et d'un moi supérieur, immortel et illuminé. Je ne saisissais pas bien la liaison concrète entre les deux, et cela me donnait le sentiment pénible d'un étrange dédoublement de ma personne et de ma responsabilité.

J'étais en proie à ces nouvelles incertitudes lorsque je fis une rencontre qui devait être l'une des plus décisives de mon existence passée: celle de Georges Chevrier. Je ne saurais trop rendre hommage à cet esprit éminent et modeste dont Krishnamurti devait m'écrire plus tard qu'il était heureux que je l'eusse connu. Avec Chevrier, dont Leadbeater était la bête noire, la description des mondes supérieurs et leur poursuite étaient relégués à l'arrière-plan. L'accent se trouvait remis sur la conduite morale, sur les problèmes psychologiques et métaphysiques, sur les rapports de la conscience individuelle commune avec les êtres et les objets du monde. Dépouillée à l'extrême, la pensée de Chevrier répugnait à toutes les cérémonies, à tous les rituels. Elle était assoiffée d'ordre et de clarté. Je fus pris d'enthousiasme pour cet enseignement qui rejoignait mon vœu le plus profond, qui répondait à l'orientation la plus authentique de mon effort et de ma vie.

Presque au même moment, j'entendis parler de Krishnamurti par des gens dont les uns le présentaient sous un aspect qui faisait le lui le plus outrancier, le plus frénétique des anarchistes, tandis que d'autres essayaient d'accommoder ses déclarations de manière à les faire entrer non sans mal dans les cadres de l'orthodoxie théosophique telle que la concevait Mgr Leadbeater.

Je lus avec beaucoup de sympathie « La Vie Libérée », mais cet ouvrage, sur le moment, ne me parut rien contenir de valable que je n'eusse déjà trouvé chez Chevrier. Ce dernier, du reste, me déclarait volontiers: « Krishnamurti enseigne sans doctrine ce que j'enseigne avec doctrine. » Rien ne me paraissait plus exact, et la forme d'expression de Chevrier, plus élaborée et d'une précision admirable s'accordait mieux, à mon jugement, avec mon propre tour d'esprit que le langage, alors enthousiaste mais encore vague, de Krishnamurti. Je prêtai, en conséquence, peu d'attention aux ouvrages et discours de ce dernier et concentrai tout mon intérêt sur les propos et les écrits de Chevrier.

Mais, à mon complet ahurissement, Chevrier, peu après la mort de sa femme, alla se jeter dans les bras de cette Eglise même que je venais de quitter, et entreprit de se soumettre à ces cérémonies et à ces rites dont il avait lui-même dénoncé, avec tant de vigueur, la vanité. C'était si brutal, si peu compréhensible, que le R. P. Laberthonnière, lui-même, à qui j'avais présenté Chevrier. partagea ma propre stupeur. Cette étrange et tardive conversion fut pour moi un coup très dur et qui me laissa un moment désemparé. Mais, finalement, m'étant ressaisi, je persévérai dans l'attitude que Chevrier venait de renier après l'avoir si longtemps et si admirablement défendue. Je me sentais totalement seul.

Convaincu de la nocivité pour moi-même du ritualisme, je ne savais qu'en penser pour les autres, et je m'interrogeais sur la valeur des organisations religieuses et de l'autorité religieuse sans parvenir à me donner à moi-même une réponse précise et satisfaisante. La question m'obsédait.

Un jour que je m'affligeais de voir se renier aussi, dans le domaine politique, des gens qui avaient jadis fait montre de quelque audace de pensée, je vis, fraîchement exposé dans une vitrine de la Librairie Théosophique, le volume des conférences faites à Auckland, en 1934, par Krishnamurti. Curieux de savoir si Krishnamurti avait également renié ses déclarations

antérieurement si hardies, j'achetai l'ouvrage sur-le-champ. Sa lecture, qui me remplit d'un enthousiasme extraordinaire, fut pour moi une véritable révélation.

Or, que m'apportait cet ouvrage ? Non seulement la confirmation de ce que j'avais toujours pressenti, mais encore la réponse à des énigmes que je n'avais pas su résoudre, des éclaircissements inouïs, des perspectives qui, exposées dans un langage simple et direct, m'apparaissaient entièrement nouvelles et stupéfiantes.

Claude Bragdon a observé, chez Krishnamurti, « sa manière de faire écrouler des idoles fortement établies et vieilles de plusieurs âges avec une légère et indifférente remarque ». Une phrase adressée par Krishnamurti, à Auckland, à un auditeur qui affirmait la nécessité d'une autorité spirituelle, m'apporta une confirmation éclatante de l'observation de Bragdon. « Vous dites, répondit en substance Krishnamurti à son interlocuteur, qu'il vous faut un prêtre pour vous conduire à la vérité. Mais, si vous ne savez pas ce qu'est la vérité, comment pouvez-vous être assuré qu'on vous y conduit; et, si vous le savez, quel besoin avez-vous d'un guide ? » Cette phrase fut pour moi un trait de lumière subtile. Et la réponse même, que j'avais pressentie, sans avoir su la formuler moi-même, à mes perplexités touchant l'autorité religieuse. Elle me révéla, dans l'éclair d'une sorte de court-circuit logique, « cette vérité incontestable - je cite ici mon ouvrage « La Pensée de Krishnamurti » - que c'est nous qui, en dernière analyse, sommes le souverain juge de toutes choses, même lorsque nous paraissons nous soumettre à une autorité, car c'est nous qui, consciemment ou non, nous faisons juge de la valeur de cette autorité pour notre direction personnelle ». En proférant cette seule phrase tranquille, Krishnamurti m'avait jeté sur les épaules l'inévitable responsabilité de ma vie et fait prendre conscience de ma totale solitude spirituelle. Je savais désormais qu'aucune autorité extérieure ne me délivrerait de la nécessité de m'éclairer à la lumière de ma propre lampe intime, de porter personnellement le fardeau de mes plus graves décisions. Lourd fardeau, certes ! Mais, en le chargeant courageusement sur mes épaules, je me délivrais de toutes les illusions de l'autorité et j'en avais fini de courir d'un maître spirituel à un autre, de me constituer l'esclave de chacun d'eux. En acceptant d'être responsable, je devenais libre. C'est à Krishnamurti que je dois cette liberté virile et précieuse, et ce n'est pas la moindre de mes dettes à son égard.

« Un homme qui a peur cultive la bravoure. En réalité, il ne fait que fuir la peur dans son opposé, c'est-à-dire que, tout au fond, il reste poltron. Mais, s'il discerne la cause de la peur, celle-ci cesse d'elle-même. » Je résume ainsi une autre assertion de Krishnamurti qui fut pour moi une autre lumière, une autre flamme à laquelle vinrent se consumer nombre de chimères qui depuis bien des années avaient séduit et abusé mon esprit.

En me faisant comprendre que « des attitudes qui paraissent s'opposer et s'exclure à un certain niveau d'observation se révèlent équivalentes à un niveau supérieur, correspondant à une vision plus subtile », elle pulvérisa toutes mes conceptions éthiques antérieures, elle me délivra de toutes les illusions de la morale imitative et conventionnelle, elle m'ouvrit les portes d'un nouvel univers psychologique. La vanité de tous les modèles de pensée et de conduite m'apparut. La vanité aussi de toutes les violences que nous nous faisons à nous-mêmes pour satisfaire cette soif de devenir autre qui est le tourment de notre vie.

Si l'opposé d'une attitude est de même essence que cette attitude même, à quoi bon tous ces rejets et toutes ces adoptions de visages successifs de nous-mêmes qui ne sont que faussement contradictoires, à quoi bon cette poursuite infinie d'une perfection statique et illusoire ?

C'est par Krishnamurti que j'ai su que l'interminable cheminement sur les voies horizontales du « devenir-quelque-chose » ne conduit nulle part, ne représente qu'une circulation vide dans une prison d'effort et de douleur, dans un labyrinthe de miroirs où, cherchant passionnément à étreindre dans le futur notre propre réalité, nous ne découvrons et ne pourchassons que les reflets agrandis et méconnaissables, mais toujours décevants, de notre présente et invariable imperfection.

Toutes les contraintes imitatives sont vaines. Je ne suis vraiment que ce que je suis spontanément, et avec mon être entier. Notez bien qu'il n'est pas facile d'être en entier dans un acte, et que reconnaître intelligemment la vanité des contraintes, ce n'est pas s'abandonner à la licence.

« Là où il y a effort, il n'y a pas vertu. » Quelle prodigieuse révélation me fut apportée par Krishnamurti dans cette simple, évidente et insolite parole qui met un terme lucide à des millénaires d'égarement!

Et dans cette autre parole de lui : « Soyez rien, la vie devient extraordinairement simple et belle! » Commandement ou plutôt invitation suprême, et d'une suprême beauté. Invitation d'une poésie grandiose et, peut-on dire, métaphysique. Celui qui n'est plus ni courageux ni poltron, ni fort ni faible, ni orgueilleux ni humble, qu'est-il donc ? Il est, simplement, vertigineusement. Il atteint à une pure condition d'être qui transcende toutes les oppositions. Il est « rien », mais ce néant de définition est une totalité indivise, une plénitude de ferveur, de puissance et de vie.

Comment ne pas voir que la psychologie de Krishnamurti rejoint ici la métaphysique de Shankara ? Et que la sagesse planétaire qu'il nous apporte ne renie pas mais traduit, avec une simplicité convaincante et un dépouillement admirable, la vision centrale de la spiritualité indienne ? Le « rien » auquel il nous convie n'est pas le néant de l'humilité chrétienne, mais une intensité d'être qui, libre de l'encerclement des définitions, est à la source de tous les possibles. Et, parce qu'il est sans contours, sans frontières, un tel rien ne peut être un modèle. Etant rien, il ne s'oppose à rien, mais représente l'annulation mutuelle des opposés. En nous invitant à devenir, à être ce rien vivant, Krishnamurti n'est donc pas contradictoire avec lui-même. Par son étonnante injonction: « Soyez rien ! », il réduit logiquement en cendres tous les traités classiques de morale et de vertu.

Je lui sais gré de m'avoir fait comprendre comment, à une pseudo-morale de coercition brutale et mécanique, pouvait être substituée une morale d'intelligence et de spontanéité.

La conscience que j'ai d'être un moi s'alimente de définitions. Du fait qu'il échappe précisément à toute définition, le rien psychologique de Krishnamurti est un dépassement de cette conscience. Il constitue la solution, par dissolution si j'ose dire, de tous les problèmes que se pose l'individu qui se saisit comme un moi, problèmes qui, en raison de l'inextricable solidarité, de la communication souterraine des opposés, n'ont aucune solution réelle à l'intérieur des cadres et notions qui sont à la fois le produit et la condition d'existence du moi, en même temps que le pilori de son supplice.

Les avenues sur lesquelles le moi, s'efforçant toujours de devenir autre, s'avance interminablement vers sa perfection illusoire, sont celles de la temporalité. C'est-à-dire que, jalonnées par des bornes dont chacune est un modèle de ce que l'individu s'imagine devoir être dans le futur, elles s'étendent dans le champ de cette durée qui est la condition nécessaire et le lieu propre du moi.

En montrant que l'évolution dont les bornes de ces avenues marquent les étapes successives est une évolution vaine, une sorte de mouvement stationnaire, de galop sur place, et que la libération s'obtient, non par le fait de devenir délibérément quelque chose, mais par la prise de conscience totale de ce qu'on est dans le présent, Krishnamurti, comme on réenroulerait un décor factice, réintègre l'avenir psychologique dans ce présent qui s'en trouve approfondi.

D'autre part, le passé qui n'a pas été pleinement assimilé, pleinement incorporé au présent, n'est pour lui que le reliquaire des actions manquées, des gestes morts, l'arsenal des entraves vitales et des fascinations périlleuses. Ce passé n'est en somme que la totalité psychologique des déchets des actes passés qui vient peser sur la spontanéité créatrice de l'individu dans le présent; un faux trésor de préceptes qui prétendent guider l'action mais ne font que l'enliser dans les ornières de l'habitude, lui interdisant d'apporter à des situations toujours neuves cette réponse originale qui seule pourrait leur être vraiment appropriée, et ne chargerait l'avenir d'aucun résidu parce qu'elle épuiserait toutes les questions posées par l'événement présent.

Quand leurs significations sont pleinement comprises, ce futur et ce passé psychologiques se consument dans un présent incandescent qui est pure création et qui échappe à cette durée dont je viens de dire qu'elle est la condition d'existence et le lieu propre du moi. L'individu n'est plus alors l'esclave mais le créateur du temps que ses actes déposent.

Le royaume du rien vivant est ainsi le royaume de l'intemporel où, célébrant leurs noces dialectiques et paradoxales, la mort et la vie engendrent, dans l'étreinte ineffable qui les confond, un éternel renouveau.

Pour celui qui a pénétré dans ce royaume, « la mort, nous dit Krishnamurti, est aussi ravissante que le réel ». La formule est d'une poésie grandiose, et sa beauté, un défi à toutes nos épouvantes.

En me donnant un pressentiment, et presque la clé structurale, de cette éternité vivante que je dois découvrir ici et maintenant par mon effort propre et dont je n'ai pas à attendre paresseusement qu'elle vienne à moi comme une fatalité extérieure, Krishnamurti, et c'est une autre dette que j'ai contractée à son égard, m'a délivré des éternités figées et automatiques, des éternités naïves dans lesquelles, au dire des religions communes, la mort devrait m'introduire gratuitement. Il m'a fait voir, dans le temps et dans l'éternité, non deux réalités sans lien et sans commune mesure, séparées par un gouffre infranchissable, mais deux faces solidaires d'une expérience unique et toujours actuelle. Il a secoué devant moi les besaces du passé qui n'est que souvenir, et de l'avenir qui n'est que conjecture, et il m'a montré qu'elles étaient vides. Même si je n'ai pas encore su tirer parti de la science qu'il m'a donnée, j'ai appris de lui comment toutes les difficultés de la vie pouvaient être concentrées et résolues dans un présent qui n'est pas de l'ordre du temps mais de l'ordre de l'intensité. Personne, avant lui, n'avait su me donner une vision aussi concrète et aussi claire du temps et de l'éternité. De cette éternité dont il m'a révélé qu'elle était atteinte dans l'amour, lorsque cet amour, délivré de tout sens possessif, n'était plus un rapport entre deux êtres, mais un état d'être irradiant, qui est pure offrande et qui, pouvant s'adresser à n'importe quel objet, est libre de l'objet même sur lequel, tel un soleil, il répand ses rayons.

Mais Krishnamurti ne cesse de me jeter à la face de révolutionnaires et précieuses évidences. Il continue de proférer des mots étranges et presque scandaleux.

Il me découvre que ni moi ni personne ne pleurons jamais les morts pour eux-mêmes. Nous ne faisons que nous lamenter sur l'insupportable vide que leur départ semble creuser au sein de notre existence, mais qu'il ne creuse pas vraiment, car ce vide était là depuis toujours et que la présence de l'être maintenant disparu n'avait fait que nous servir d'écran pour nous le dissimuler à nous-mêmes.

Or, de ce vide que je cherche éperdument à fuir parce qu'il m'est intolérable, Krishnamurti me parle de façon stupéfiante. Il me dit qu'il est « ce trésor que chacun au monde possède », il me le décrit comme un bien inestimable, comme la source possible de richesses sans bornes et d'infinies révélations ; comme susceptible de se changer, par une sorte de retournement soudain et spontané, en la plénitude totale de ce « rien » vivant dont je viens de parler.

Alors que toute la société, se fondant sur des millénaires d'un certain type d'expérience humaine, encourage mes évasions et les considère comme des remèdes efficaces, ingénieux et normaux à l'exaspération de mes tensions internes, à la conscience déchirante de mes contradictions ou aux douleurs que l'existence m'inflige, il les dénonce comme stupides, aveuglantes et dangereuses ; comme des facteurs d'entretien de mes troubles, comme l'obstacle même à mon bonheur véritable. Il m'affirme qu'il n'y a de paix et de salut pour moi que si je consens à affronter ce vide que je leur demande de me dérober et dont il ne cesse de me signaler, impitoyablement, l'existence permanente et la signification insoupçonnée.

C'est un renversement fantastique et grandiose de la perspective commune, un renversement d'une audace infinie. Je sais gré à Krishnamurti de m'avoir révélé, comme nul autre, la terrible beauté de cette issue à la douleur qui passe par la douleur même. « De même, écrit-il, que vous ne désirez pas changer une forme ravissante, la lumière d'un coucher de soleil, la vision d'un arbre dans un champ, ainsi ne mettez pas obstacle au mouvement de la douleur. Laissez-la mûrir, car dans son propre processus d'épanouissement est la compréhension. Lorsque vous êtes conscient de la blessure de la douleur, sans acceptation, résignation ou dénégation, sans l'inviter artificiellement, alors la souffrance éveille la flamme de l'intelligence créatrice. » Je pense qu'il existe peu de textes au monde d'une aussi extraordinaire audace et d'une aussi extraordinaire beauté.

Mais Krishnamurti me dit encore: « Vous avez peur de la mort parce que vous n'avez jamais vraiment vécu. » Et sa parole me saisit encore une fois comme la plus bouleversante, la plus libératrice des révélations. Je comprends que le vrai problème n'est plus pour moi de savoir ce qu'il en est de la mort, si quelque survie et de quelle sorte me sera accordée, ou si le

dernier mot reviendra au néant, mais de savoir comment vivre avec plénitude dans le présent, comment atteindre, ici et maintenant, à cet art de vivre qui est pour lui le plus grand de tous les arts.

D'un seul coup, c'en est fini de mes enquêtes fastidieuses sur la mort et l'au-delà, c'en est fini pour moi d'interroger, dans la perplexité et l'angoisse, les innombrables livres que les hommes, pour exorciser leur épouvante, ont remplis de leurs vaines spéculations sur l'inaccessible, l'inconnu.

L'incendiaire et simple parole de Krishnamurti a réduit en un tas minuscule de cendres grises, au creux de ma main, tous les faux trésors, toutes les réponses béantes accumulées par l'effroi, tous les monuments puérils de cette science illusoire et apeurée.

Telles expériences peuvent certes conserver un scientifique intérêt, mais, en ce qui me concerne, j'ai cessé d'y chercher - ce qui n'est plus de l'ordre de la science - une réponse à ma terreur d'être personnellement aboli. Je reviens au présent qui est l'unique lieu du temps où j'existe réellement et où tous mes problèmes se posent et peuvent être résolus. Je comprends ma folie, celle qui est nôtre lorsque, comme l'a écrit profondément Pascal, sans en percevoir lui-même toute la vérité libératrice, « nous errons dans les temps qui ne sont pas nôtres, et ne pensons point au seul qui nous appartient » et sommes « si vains, que nous songeons à ceux qui ne sont plus rien, et échappons le seul qui subsiste ».

Et lorsque Krishnamurti, dépassant l'antithèse de la vie-continuité et de la mort-anéantissement, me parle d'une immortalité qui n'est ni continuité ni abolition de mon être, j'ai le sentiment qu'il me tient le seul langage dont mon intelligence, encore prisonnière de ses limites actuelles, de sa temporelle nature, puisse admettre l'incompréhensible authenticité ; le seul langage qui puisse apparaître à cette intelligence comme une sorte de mystérieux prolongement logique, de passage à la limite, de synthèse ineffable des notions qui lui sont accessibles dans son exercice normal. Et je lui sais gré de m'avoir donné ce haut pressentiment du secret de la mort, tout en me ramenant à l'inévitable conscience de moi-même, de mes actes et de mes rapports dans le présent.

A ses origines, l'art de vivre dont parle Krishnamurti enveloppe, pourrait-on dire, l'art de souffrir. On peut souffrir en s'évadant désespérément de sa souffrance ou on peut souffrir en bloquant, pour ainsi dire, dans un sursaut d'intelligence et de lucidité, toutes les avenues d'évasion, toutes ces fausses issues qui ne mènent qu'à l'insidieuse prolongation du mal, en dépit d'un soulagement précaire et trompeur. Ce sont là deux expériences de la souffrance qui n'ont pas de commune mesure. Et c'est seulement en souffrant de la seconde manière qu'on peut assister à cette extraordinaire transformation spontanée par laquelle le vide le plus désespérant, l'amertume la plus insupportable deviennent soudainement une plénitude, une extase infinies.

Je puis personnellement témoigner que, sur ce point, l'enseignement de Krishnamurti n'est pas un leurre. Car c'est incontestablement à cet enseignement que j'ai dû de pouvoir vivre, dans la plus indicible stupeur, cette imprévisible et fantastique expérience, qui a laissé dans ma vie une lumineuse et impérissable trace.

En disant ces mots, je pense payer à Krishnamurti le plus haut tribut de gratitude qu'un homme puisse payer à un autre homme.

Pour Krishnamurti, le bonheur n'est qu'un sous-produit de la recherche de la vérité. Mais la plupart des gens, plus assoiffés de « bonheur » ou de plaisir que de vérité, passent leur vie à rechercher des états exceptionnels. Et il arrive à beaucoup d'en obtenir, de façon plus ou moins fugitive, et par des voies fort diverses pouvant inclure l'usage de certains excitants physiques ou de certaines drogues. Il arrive aussi que certaines personnes soient envahies soudainement et inexplicablement par des états surprenants qu'elles n'avaient pas appelés.

L'expérience personnelle, dont je viens de parler, me paraît être d'une tout autre nature et présenter un intérêt qui mérite d'être mis en lumière.

J'ai souligné, au début de mon propos, que je ne suis pas un homme en quête de phénomènes étonnants ou de perceptions étranges et supranormales. Mon essentielle préoccupation c'est, je l'ai dit et le redis, le problème de mes rapports avec moi-même et avec mes semblables. C'est la compréhension de cette aventure apparemment involontaire que constitue ma vie. C'est encore et surtout la découverte du secret d'une pensée juste et d'une réponse juste à la provocation incessante des événements quotidiens. En dépit de mes défaillances accidentelles, je reste mû, comme le fut, jadis, mon ami Chevrier, par un « besoin d'ordre et de clarté ».

L'intérêt majeur de l'expérience qui m'est advenue ne réside donc pas pour moi, ni je pense pour personne, dans le fait qu'elle fut l'expérience d'un état extraordinaire que je pourrais m'enorgueillir d'avoir éprouvé. Orgueil assez vain, au demeurant, car il arrive presque toujours quelque chose d'extraordinaire dans les vies en apparence les plus banales.

Si cette expérience s'était bornée à être celle d'un ravissement, qui n'aurait eu que l'attrait d'un moment délicieux et n'aurait laissé derrière lui que le désir violent, l'obsession torturante d'en retrouver la suavité, elle n'aurait mérité qu'une tombe un peu plus fleurie au cimetière nombreux de mes extases défuntes. Et, à mon jugement, sa valeur, avec la fuite du temps, se serait réduite à peu de chose. Je n'aurais finalement vu en elle que l'étourdissement momentané d'une angoisse profonde, et un périlleux souvenir.

Mais une expérience de cette sorte - et peu importe que ce soit la mienne ou celle d'un autre - est bien plus et bien mieux que cela, car elle constitue, à l'égard de nos conduites humaines, la plus éclairante des révélations.

Elle est cette fulguration soudaine qui réduit instantanément en cendres les principes de ces conduites que nous tenons communément pour les plus évidents et les plus assurés. Elle est un souverain défi à toutes nos précautions et à tous nos calculs. Elle confond et ridiculise toute notre stratégie du bonheur.

Ne durerait-elle qu'une seconde, elle signifie, dans les conditions où elle surgit, la mise en déroute totale de toutes les pauvres recettes de vie heureuse que nos éducateurs nous enseignent et avec lesquelles nous avons coutume de vivre.

En nous faisant entrer dans le royaume du bonheur réel, elle nous fait soudainement découvrir qu'entraîné par l'exemple d'autrui, nous avions, sans y prendre garde, poursuivi, toute notre vie durant, une parodie arithmétique de ce bonheur indivisible, ne cessant de monnayer sa réalité inconnue contre une somme de satisfactions conventionnelles que nous connaissions bien et savions nous procurer. L'immense duperie, la niaiserie même, de notre recherche ancienne d'un bonheur reconnu et catalogué nous devient immédiatement et cruellement perceptible.

Nous avions jusqu'alors agi comme si, en ajoutant l'un à l'autre de petits bouts de bonheur, en additionnant tous les conforts et tous les plaisirs des sens et de l'esprit, nous pourrions atteindre un bonheur avec majuscule; comme si le rassemblement persévérant et cupide des circonstances favorables allait faire jaillir l'étincelle grandiose d'une joie définitive. Ou, ayant déjà entrevu l'illusion de cette accumulation jalouse, nous nous étions persuadé que le bonheur, absolu et sans qualificatif, déferlerait sur nous à l'occasion de quelque rencontre privilégiée ou lorsque nous serions enfin parvenu à coïncider entièrement avec un modèle de nous-même et de nos rapports avec le monde, que nous avions situé dans le futur. Dans cette seconde manière de voir, d'ailleurs, notre bonheur restait encore à la merci d'une addition qui était, cette fois, temporelle.

Mais nous nous serions absolument refusé à croire qu'il pourrait surgir d'une circonstance que nous aurions tenue pour intrinsèquement malheureuse et violemment indésirable, pour meurtrière de toutes nos espérances. Nous ne pensions le trouver qu'au terme d'un chemin heureux et accueillant, ou dont les rares étapes douloureuses n'auraient été que la rançon provisoire de plus grandes délices futures. L'idée ne nous serait pas venue qu'il pourrait nous apparaître dans une terrible débâcle de toutes nos entreprises, dans un irrémédiable écrasement de tous nos projets et de tous nos vœux.

Or, dans cette expérience dont je viens de parler, c'est au moment même de notre plus grande détresse, au moment où tout ce qui faisait le confort et les délices de notre vie nous est brutalement retiré, c'est lorsque tous nos rêves et nos espoirs ordinaires sont anéantis, lorsque nous sommes dans un état de déchirement ou d'abandon insupportable, que fond sur nous, imprévisiblement, cette extase foudroyante et cette suprême beauté. Rien ne s'est passé dans le monde, aucun secours extérieur ne nous a été apporté, en sorte qu'au jugement commun, à notre propre jugement antérieur, nous devrions être encore dans les tortures. Mais, au cœur de notre solitude, un miracle a eu lieu et nous sommes devenu l'incarnation vivante du bonheur, nous sommes entré de nous-même dans un éblouissement indicible.

Quel soufflet à tout ce que nous avions pensé, et à tout ce que la majorité des hommes continue de penser autour de nous ! Nous avons le sentiment vertigineux de pénétrer dans une autre psychologie, dans un autre univers que nous n'avions pas soupçonné. Nous

assistons à l'explosion de tous les cadres dans lesquels nous avions jusque-là vécu, à la ruine de toutes les formules que nous avions si longtemps et si laborieusement tenté de mettre en œuvre.

Mais tout ceci n'est rien encore, et celui qui n'a pas connu une telle expérience a peine à en concevoir toute la signification humaine, toute la tendre et délicieuse beauté.

Eprouver une émotion adorable que les circonstances, les faveurs soudaines de l'existence justifient, ou glisser, à partir d'un état neutre, dans la douceur sans cause d'une joie inattendue, c'est une chose. Mais passer, sans transition, des violences du désir et des affres de la peur, à cette intensité d'illumination, assister à la dissolution, extérieurement inexplicable et instantanée, de l'amertume qui vous rongeait le cœur, du déchirement qui vous tordait les entrailles et de la haine dont vous étiez enragé, c'est une tout autre chose.

Vous surprendre, maintenant, penché, avec la plus tendre sollicitude, avec la plus compréhensive douceur, sur l'être même qu'une minute auparavant vous auriez injurié et presque piétiné ou massacré, rencontrer l'amour en marchant tout seul sur le sentier de la détestation, sentir ce soleil s'allumer soudain dans votre poitrine et au cœur de votre nuit, cela prend la dimension mystérieuse d'un miracle éblouissant et incompréhensible.

Votre passé récent et toutes ses tortures, vos pensées et vos raisons d'il y a une minute, tout a été lavé, tout a disparu. C'est comme si toute une tranche de votre temps personnel avait été fantastiquement effacée. Vous vous retrouvez tout neuf dans la lumière du jour et, posant sur le monde un regard vierge, vous ne savez plus pourquoi vous aviez pu tant détester et tant souffrir. Vous frottant les yeux comme si vous sortiez d'un cauchemar absurde et effrayant, vous contemplez toutes choses avec une ferveur nouvelle et un ahurissement émerveillé. Vous entrez dans une paix qui n'est pas la chute de l'énergie mais sa transfiguration.

Il est facile dans des états heureux, fussent-ils survenus imprévisiblement, de regarder le monde avec des yeux bienveillants, d'aimer vaguement l'infini, comme dirait Eliphas Lévi. Mais se sentir envahi, pénétré de tendresse pour l'être même qu'au jugement du monde et au nôtre, nous avons encore les meilleures ou les pires raisons d'exécrer et contre lequel, un instant plus tôt, nous étions plein de reproches déchirants, d'invectives et de fureur, c'est autrement difficile et même, dans la plupart des cas, dramatiquement impossible. Faire néanmoins cette expérience, c'est avoir la révélation d'un amour qui n'est pas de ce monde et ne connaît ni obstacles ni ennemis, c'est découvrir qu'il existe une divine solution à tous les tourments, à toutes les tensions qui dégradent les relations humaines. C'est entrer dans un doux royaume d'innocence et d'humanité. C'est retrouver, adulte, cette fraîcheur de l'enfant qui peut approcher simplement toute présence humaine. Sans répulsion, ni arrière-pensée, ni appréhension.

Dans ce miraculeux effacement de toutes les haines et de tous les mépris, dans ce rétablissement inespéré d'un contact simple et confiant avec autrui, d'un contact qui n'est plus enténébré de peur et souillé de calcul, réside, pour moi, la valeur essentielle d'une semblable expérience. La félicité personnelle qu'elle peut inclure - s'agit-il bien d'ailleurs d'une félicité personnelle ? - est bien moins digne de considération que la signification divinement humaine qu'elle comporte, que ce « oui » d'ouverture absolue qu'elle dit à n'importe quel homme - quel que soit son visage - et à tout l'univers.

J'y insiste, ce qui est d'importance et mérite d'être retenu, c'est l'expérience elle-même, avec toutes les promesses d'harmonie, si émouvantes, dont elle ensoleille notre monde déchiré; et non le fait qu'il me soit arrivé de la vivre.

Beaucoup pourront trouver que certains des présents que m'a faits Krishnamurti sont d'une si accablante grandeur qu'il faut un singulier courage pour n'en être pas effrayé et les accepter avec tant de gratitude.

Je pense sincèrement que nous n'avons pas le choix et que, si inconfortable, si abrupte que soit la voie que nous propose Krishnamurti, si décourageante et déconcertante qu'elle puisse paraître, elle est la seule qui puisse nous conduire quelque part, la seule à laquelle tous les êtres au monde devront finalement revenir, après s'être vainement égarés dans des voies qui paraissaient tellement plus souriantes et plus faciles. Comme l'on en vient au seul remède efficace après avoir longtemps mais en vain recouru aux drogues agréables mais illusoires qu'offrent des ignorants de bonne foi ou des charlatans sans scrupules. Un esprit hardi et lucide peut trouver dans la pulvérisation des réconforts imaginaires un secours grandiose, un déblaiement précieux de la voie qui conduit aux actes efficaces, aux solutions claires,

permanentes et positives. Krishnamurti a dit lui-même que l'intelligence vient quand toutes les réponses ignorantes ont cessé. Et quand Bragdon a écrit que son message « paraîtra désespérant jusqu'à ce que l'on comprenne que ses coups ne frappent que nos chaînes », il a exprimé, mieux que je ne saurais le faire moi-même, ma propre pensée. Je dédie son propos à votre réflexion. J'ajouterai que, dédaigner toutes les voies que l'on sait être fausses, qu'on a clairement et évidemment reconnues comme telles, pour s'engager dans l'unique voie réelle, ce n'est pas à proprement parler un acte de courage mais plutôt un acte d'intelligence.

D'aucuns me diront, textes en mains, que ce que je dois à Krishnamurti j'aurais pu le trouver chez les auteurs védântins ou bouddhistes, chez un Bergson, un Lavelle ou un Sartre.

Je n'en disconviens pas entièrement. Mais ce n'est à aucun de ces auteurs, c'est au seul Krishnamurti que je suis en fait redevable des notions que je me suis efforcé de vous présenter; ou, tout au moins, pour quelques-unes d'entre elles, de la forme précise qu'elles revêtent dans mon esprit et qui leur confère, à mes yeux, toute leur efficacité dans ma vie. Son langage est pour moi plus simple, plus directement psychologique, plus incisif, plus dépouillé aussi de toute hypothèse adventice, que celui de tous ces auteurs. Il m'atteint plus profondément, me paraît plus immédiatement applicable à mes difficultés concrètes et quotidiennes, s'apparente plus étroitement que tout autre à l'orientation naturelle de ma propre pensée.

Il se peut bien que ce soit faute de les avoir assez fréquentés, mais je n'ai rien lu chez les auteurs que je viens de citer qui puisse me sembler équivalent aux réflexions magistrales de Krishnamurti sur le présent, le vide intérieur et la mort, ou sur la malfaisance de l'autorité, des contraintes et des rites, pour ne mentionner que ces points auxquels, à la réflexion, j'en pourrais ajouter bien d'autres.

Sans être, de beaucoup s'en faut, un spécialiste du védânta, du bouddhisme, des écrits de Bergson, de Lavelle ou de Sartre, je crois pouvoir dire qu'en dépit de ressemblances saisissantes, que j'ai moi-même signalées, on ne retrouve pas, dans ces doctrines ou sous la plume de ces auteurs, un certain mode, singulièrement efficace, d'appréhension des choses, un climat de pensée et de sentiment qui n'appartiennent qu'à Krishnamurti, et donnent aux moindres de ses pages un accent si reconnaissable, si caractéristique.

J'ai conscience de n'avoir pas dit, à beaucoup près, tout ce que je dois à Krishnamurti, dont je n'ai à aucun moment considéré la si étonnante personne mais le seul enseignement.

Je me suis borné à ce qui, à tort ou à raison, m'a paru le plus important et cela seul m'a déjà entraîné assez loin. Il se peut que, d'être trop brièvement exposées, certaines parties de mon propos aient paru à quelques-uns de mes auditeurs d'un accès difficile. Je m'en excuse vivement. J'avais à traiter, en un temps relativement court, d'un sujet à la fois très vaste et très élevé, qui comporte des aspects quelque peu subtils.

Je vous remercie de l'attention que vous avez bien voulu accorder à un exposé dont je mesure toutes les lacunes et toutes les imperfections.

4ème partie

Notes

NOTE 1

PROPHETIE OU PROJET?

Dans son ouvrage « Dieu est mon aventure », traduit en français par Thérèse Aubray et publié en 1952 aux éditions de « L'Arche », Rom Landau nous rapporte les résultats d'une enquête qu'il a faite parmi des hommes qui, en marge des religions officielles, proposent chacun, à l'humanité, un message spirituel original.

Krishnamurti est au nombre de ces messagers, de ces « spirituels » d'avant-garde, et, dans son livre, Rom Landau fait état de deux rencontres qu'il eut avec lui, la première à Ommen, en Hollande, et la seconde, la plus révélatrice du visage intime de Krishnamurti, à Carmel, en Californie.

Dans le chapitre consacré à la rencontre d'Ommen, Rom Landau[1] nous parle des rapports entre Leadbeater et Krishnamurti, et il nous présente, à cette occasion, en l'attribuant à Ouspensky, un point de vue des plus surprenants.

On sait, et je le rapporte moi-même, que, selon l'opinion la plus répandue, Leadbeater, rencontrant Krishnamurti pour la première fois, aurait déclaré, faisant appel aux dons de voyance qui lui étaient propres, qu'il y avait en Krishnamurti quelque chose de très grand. Il serait même allé jusqu'à dire qu'en ce jeune indien le Christ même allait se réincarner.

Mais, s'agissait-il, comme on l'a cru, d'une prophétie portant sur un avenir déjà inscrit dans le destin du monde, déjà fixé par quelque souverain décret ?

Rom Landau nous fait part de la possibilité d'une tout autre interprétation qui, si elle était correcte, ferait, dans l'ordre psychologique, d'Annie Besant et de son « lieutenant » des expérimentateurs de la plus singulière audace, et dont les prévisions téméraires se seraient étrangement vérifiées.

Mais donnons plutôt la parole à Rom Landau:

« Il y a une autre version sur « l'origine divine » de la mission de Krishnamurti. Presque personne ne la connaît et je l'ai apprise par Ouspensky. Mais comme la source en est impeccable, je la citerai, encore que Krishnamurti lui-même paraisse l'ignorer. Selon cette version, la « vision » originelle de Leadbeater n'est que pure invention. D'accord avec Mme Besant, il semble avoir cru qu'un jeune être élevé comme un « Messie », entretenu dans cette idée, et soutenu par un courant de foi et d'amour universels devrait obligatoirement témoigner de certaines qualités Christiques. Il semble que Leadbeater et Annie Besant n'aient jamais cessé de croire que Krishnamurti assumerait ainsi tout naturellement le rôle « d'Instructeur du Monde ». La divergence des deux versions n'est pas aussi grande qu'on pourrait le croire au premier abord - car, dans les deux cas, il apparaît que Leadbeater et Mme Besant n'affirmèrent pas que Krishnamurti était le messie, mais seulement, qu'au bout de vingt ans d'études, il pourrait en devenir le « parfait véhicule ». Ils semblent, de toute manière, n'avoir eu aucun doute sur le résultat de leur méthode. »

(« *Dieu est mon aventure* », édition française, pp. 85 et 86.)

---

[1] **Rom Landau fait naître Krishnamurti en 1897, et non en 1895 comme l'indique Ludovic Réhault.**

NOTE 2

PRECISIONS SUR LES RAPPORTS ENTRE KRISHNAMURTI ET LE BOUDDHISME EN CE QUI CONCERNE LE PROCESSUS DU MOI

Voici la reproduction intégrale des passages de l'ouvrage cité qui ont trait aux rapports entre Krishnamurti et le bouddhisme en ce qui concerne le processus du moi:

Je ne suis pas sans savoir que l'existence du processus du moi a été clairement indiquée par le Bouddha et qu'on en trouve même dans les écrits bouddhiques une analyse minutieuse.

J'ajouterai que, dans la littérature bouddhique, ce processus inclut inévitablement les états post-mortem, puisque le dogme indien de la transmigration (au sujet duquel Krishnamurti refuse aujourd'hui de se prononcer) est admis d'emblée comme un fait positif. On pourrait même dire comme une hypothèse de départ, la tentative bouddhique se donnant essentiellement pour objet de mettre un terme au cycle des incarnations successives, d'arrêter cette roue des naissances et des morts sur laquelle se trouve supplicié le genre humain.

L'écrivain allemand Paul Dahlke, dans son « *Buddhismus als Weltanschauung* », paru en 1912, a fait un pertinent exposé de ce qu'il appelle le « Ich-Prozes » et qui n'est rien d'autre que le « I-process ». D'ailleurs, Krishnamurti, dans ses conférences faites à Ojaï et à Ommen en 1936, fera usage, pour décrire le processus du moi d'énoncés, et même d'une terminologie, singulièrement proches de ceux qu'on trouve sous la plume de l'auteur allemand. Il, lui arrivera même de recourir, pour illustrer son analyse, à cette image des rapports entre la chaleur et la flamme dont Dahlke s'est lui-même servi, en l'empruntant à l'une des prédications du Bouddha: le « Sermon du Feu ».

On notera que, dans ses conférences d'Ojaï de 1936, Krishnamurti prend position en faveur d'une certaine forme de permanence, et cela suffirait, semble-t-il, à l'opposer radicalement au bouddhisme originel. En fait, cette opposition est bien fragile, car Mme La Fuente, qui possédait une connaissance si intime des écrits bouddhiques, a produit un texte indiscutablement canonique - il s'agit du Sutta de l'Udana, VIII, 4 - où l'on voit le Bouddha lui-même soutenir qu'il existe, en effet, un certain genre de permanence[1].

J'ai tenu à mentionner honnêtement tous ces points, mais le lecteur aurait tort de conclure de mes propos que l'enseignement de Krishnamurti n'est qu'une version moderne ou occidentalisée du bouddhisme primitif.

D'une part, en effet, le langage quelque peu philosophique dont Krishnamurti s'est servi en 1936 pour exposer, en des termes qui s'apparentent si étroitement à ceux de Dahlke, le processus du moi, est très exceptionnel dans ses écrits. Et, si l'on écarte ce texte, un peu insolite et presque isolé, on voit que, dans l'ensemble de son œuvre, Krishnamurti a étudié le processus du moi en faisant usage d'une dialectique qui lui est propre et par laquelle son originalité profonde se manifeste essentiellement.

Certes, tout comme le Bouddha, Krishnamurti proclame la nécessité de défaire, de ruiner la structure du moi phénoménal. Mais, à mon sens, la manière de défaire et de ruiner peut avoir une grande importance. Et, en raison du lien inévitable qui existe entre la fin et les moyens, il est même permis de se demander si, en définitive, le résultat obtenu est bien équivalent. On sait qu'en chimie, la qualité d'un corps n'est pas complètement indépendante de son mode de préparation. Cette remarque pourrait trouver une application analogique dans le domaine spirituel.

De toute façon, je maintiens qu'en dépit des similitudes indéniables qu'on peut trouver entre les énoncés philosophiques auxquels on serait tenté de réduire les enseignements de Krishnamurti et ceux du Bouddha, il y a entre ces enseignements (pour ne rien dire

---

[1] **« Bhikkus, il y a un non né, non devenu, non créé, non formé. Bhikkus, si ce non né, non devenu, non créé, non formé n'était pas, il n'y aurait aucune évasion possible pour ce qui est né, devenu, créé, formé. Mais, Bhikkus, puisqu'il y a un non né, non devenu, non créé, non formé, alors ce qui est né, devenu, créé, formé peut se libérer. »**

Extrait du Sutta de l'Udana VIII, 4 publié en page 14, dans le n° 7 de janvier 1941 de *La Pensée Bouddhique*, bulletin de la Société d'Etudes Bouddhiques « Les Amis du Bouddhisme ».

d'oppositions particulières, plus ou moins graves, sur lesquelles je ne saurais m'étendre ici) une différence de climat, d'atmosphère, qui ne se laisse pas inclure dans un système de conclusions métaphysiques. Car elle réside bien plus dans la manière d'aborder les problèmes que dans le contenu de leurs solutions. Si difficile à rendre qu'elle soit, elle n'en est pas moins, à mon sens, capitale et caractéristique. On ne peut la saisir clairement qu'en recourant aux textes eux-mêmes, et non en comparant des résumés de ces textes rédigés en termes philosophiques ou métaphysiques.

Ainsi donc, de mon point de vue, la pensée de Krishnamurti et celle du bouddhisme sont à la fois très semblables et très différentes. Bien qu'il y ait entre elles d'innombrables analogies formelles, qui tournent parfois à l'identité textuelle, elles restent séparées par un écart à la fois immense et infinitésimal. Ce n'est qu'une nuance, presque imperceptible et qui échappe à une description analytique, mais cette nuance est essentielle. Elle est ce rien qui change tout, cette altération subtile qui rend le portrait méconnaissable. Les deux enseignements font penser à ces visages dont on ne sait pas bien dire en quoi ils diffèrent. Pris un à un, leurs traits sont en apparence identiques, mais, quand on en vient aux expressions totales de ces visages, on a le sentiment de contempler deux univers inassimilables. Formellement, les divergences paraissent indiscernables ou négligeables ; psychologiquement, il semble qu'en passant d'un visage à l'autre, on franchisse un abîme impossible à combler.

NOTE 3

CONSCIENCE HUMAINE ET CONDITION ANIMALE

Dans mon exposé du processus du moi, j'ai signalé que, parcourant un cycle, la conscience ne cessait de passer , d'un centre de perspective naïvement personnel et borné, qui la laisse à l'intérieur de ses propres limites, à un l autre centre de perspective d'où elle se contemple, pour ainsi dire, avec les yeux d'autrui, d'un autrui qui pourrait se trouver à une distance infinie et embrasser d'un seul regard un champ de vision illimité.

Or, pour que la conscience puisse osciller ainsi, en imagination, entre ces centres de perspective extrêmes et prendre, à partir de chacun d'eux, des vues successives et contradictoires d'elle-même, il lui faut disposer de certaines facultés et satisfaire à certaines conditions. Et comme, nécessairement, ces facultés et conditions se trouveront être de celles qui rendent possibles l'apparition et l'entretien du processus du moi, nous allons nous attacher à les mettre en lumière afin de mettre à nu, du même coup, les bases en quelque sorte techniques sur lesquelles reposent l'existence et la persistance de ce processus.

Observons tout d'abord que, si la conscience peut s'attarder à prendre des vues sur elle-même et à venir occuper idéalement des centres de perspective distincts, cela suppose que cette conscience, différant sa réponse efficace aux sollicitations immédiates du présent, suspendant ses activités instinctives et automatiques, s'est mise, en quelque sorte, à se regarder vivre, est passée du plan de l'activité spontanée à celui de la réflexion.

Mais le fait, si étrange, de se regarder vivre; l'aptitude, si paradoxale, à se contempler à distance, impliquent, tout d'abord, chez le sujet conscient, le pouvoir de se situer lui-même, en s'y donnant une étendue, dans un espace intérieur et illimité, construit selon le modèle de cet espace, extérieur et abstrait, dont les géomètres établissent les propriétés.

Il est, d'autre part, évident que, pour se situer dans un tel espace, il faut en avoir préalablement la notion. Une liaison très intime apparaît donc entre la conscience de soi (au sens précis de soi-conscience) et une intuition spatiale qui fournit les cadres à l'intérieur desquels s'organisent les représentations du sujet pensant.

On conçoit mal, dans ces conditions, qu'une notion intellectuelle de l'espace puisse appartenir à un sujet qui ne serait pas doté de conscience réfléchie.

Cette dernière remarque va me permettre de préciser davantage la condition de l'homme soi-conscient, en l'opposant à la condition de l'animal, telle que nous pouvons l'imaginer.

L'animal, celui tout au moins qui fait partie des espèces dites inférieures, ne semble réagir qu'aux situations présentes, c'est-à-dire aux situations dont les éléments sont contenus dans le champ de sa perception actuelle. En outre, il réagit d'emblée à ces situations, et d'une manière à peu près automatique. Tout se passe comme si des excitations spécifiques déclenchaient chaque fois des mécanismes instinctifs appropriés. Il apparaît dès lors superflu de placer une conscience réfléchie à l'origine d'un tel comportement.

Mais si la conscience de l'animal considéré n'est pas susceptible de fonctionner en mode réfléchi, cela signifie que cet animal ne peut pas, comme l'être humain soi-conscient, se sentir « entouré » de menaces innombrables. Pour qu'il pût éprouver, en effet, un tel sentiment, il faudrait, à tout le moins, qu'il fût capable de se représenter son corps comme un fragment solitaire, localisé dans un espace qui, de toute part, l'investit. Se sentir menacé, n'est-ce pas se sentir au centre d'un espace où se meuvent, où évoluent des présences hostiles ?

Or, si les considérations présentées plus haut sont exactes, nous n'avons aucune raison de penser que l'animal, que nous supposons resté en deçà du seuil de la conscience réfléchie, soit en mesure de se former, de lui-même, la notion d'un tel espace.

Il est, certes, adapté à l'étendue concrète, c'est-à-dire qu'il sait s'y mouvoir, s'y orienter d'instinct, accomplir en elle tous les mouvements nécessaires à sa vie de relation. Mais, avoir cette connaissance empirique, cet usage de l'étendue, ce n'est aucunement s'en donner une conception générale et abstraite. Le chien qui chemine adroitement sur un terrain semé d'obstacles non seulement ignore jusqu'aux rudiments de la géométrie classique, mais encore ne possède pas cette notion distincte de l'espace qui est, implicitement, à la source des propositions géométriques. Il n'a de son corps qu'une notion sensori-motrice se traduisant, en

particulier, par l'appropriation précise de ses gestes aux dimensions ou positions des objets que ses nécessités vitales le poussent à éviter ou à saisir.

Il n'imagine pas un espace dans lequel son corps serait situé et recevrait une mesure. Simplement, tout se passe comme si ses mouvements étaient conditionnés par cette mesure même dont il n'a pas la notion explicite. Ils la supposent, se déploient en fonction d'elle. On pourrait dire, usant d'une formule de Sartre, qu'ils l' « existent ».

La mesure, l'image de notre corps, se trouvent, aussi, perpétuellement impliquées dans nos gestes. Mais nous avons le pouvoir de nous les représenter, c'est-à-dire de dessiner sur un écran invisible, de localiser dans un espace abstrait, les contours, les trajectoires de notre corps et de nos membres, de traduire en langage géométrique nos sensations musculaires. Cela implique une aptitude à détacher son acte de soi, à se voir à distance, à se regarder vivre enfin, qui est caractéristique de la soi-conscience. Nous n'avons aucune raison d'attribuer à l'animal un tel type de conscience qui n'est, chez l'enfant lui-même, qu'une acquisition tardive. En d'autres termes, tout nous donne à penser que, comme nous-mêmes, d'ailleurs, quand nous sommes distraits, l'animal « existe » son corps sans parvenir à s'en former une image objective, à en prendre une connaissance intellectuelle ; qu'il n'a pas conscience de l'insertion de ce corps, conçu comme un volume clos, dans un espace déployé sphériquement et à l'infini, espace dont les occupants resteraient idéalement et simultanément présents à sa conscience, avec toutes leurs possibilités et leurs rapports, même lorsqu'ils seraient sortis de son champ visuel, même lorsqu'ils auraient cessé d'être, par lui, effectivement perçus, immédiatement appréhendés. C'est-à-dire qu'il n'y a pas, chez cet animal, ni chez l'enfant resté en deçà du seuil de la soi-conscience, saisie anticipée de tous les possibles que recèlent un temps et un espace illimités.

C'est pourquoi, à supposer qu'il soit finalement écrasé sur la route, l'insecte que j'évoquais plus haut vivra paisiblement jusqu'au moment qui lui sera fatal. Incapable de se former une représentation synthétique de l'espace qui l'entoure, et des périls localisés dans cet espace, il existera seconde par seconde et, pour ainsi dire, centimètre par centimètre. Il ne sera conscient que des particularités du sol même de la route, à mesure qu'elles surgiront sous ses pas. Et encore ne retiendra-t-il de ces particularités que celles auxquelles ses instincts, c'est-à-dire ses besoins, le sensibilisent. Il ne sera conscient, tout comme nous-même, que des aspects du monde que ses besoins ou ses prédispositions le poussent à considérer.

On peut voir, par ce qui précède, que l'acte par lequel la conscience s'arrache au présent ne fait qu'un avec celui par lequel elle se « spatialise ». Cette spatialisation, consécutive à la suspension de l'acte instinctif, c'est-à-dire à l'existence d'un intervalle entre le moment où une constellation de circonstances est perçue et celui où se trouvera effectivement déclenché l'acte qui doit y répondre, apparaît maintenant, par l'intermédiaire des identifications qu'elle autorise, comme l'une des clés majeures du fonctionnement du moi, à son stade actuel d'organisation.

Le fait même de cette spatialisation atteste que le sujet possède maintenant, distinctement, l'usage et la maîtrise de cet espace intérieur, déjà mentionné, qui est ouvert aux représentations et opérations autonomes de la pensée réfléchie. Un tel espace, où cette pensée semble se mouvoir et s'organiser au sein d'images immatérielles, apparaît, du même coup, comme le champ d'une mémoire où se conservent ces images et qui n'est plus seulement aptitude à reconnaître, c'est-à-dire à utiliser pour les fins propres de l'individu, les objets qui se présentent effectivement, mais encore capacité de les évoquer lorsqu'ils ont cessé d'être sensoriellement présents. Avec cette mémoire intellectualisée, il devient possible de confronter délibérément les représentations des perceptions antérieures, c'est-à-dire les souvenirs, avec le fait de la perception actuelle. Et, de cette confrontation, le sens du passé surgit.

Lorsqu'à la possession de l'espace représentatif qui vient d'être décrit, s'ajoute une manipulation, d'abord plus ou moins confuse puis de plus en plus explicite, de la notion de causalité, la prévision, le projet deviennent graduellement possibles et gagnent en rigueur.

Avec la prévision, la conscience s'installe dans un futur extrapolé qui n'est que la reprojection en avant des résultats du passé[1]. Elle avait antérieurement acquis, par une sorte de spatialisation de la mémoire, le sens intellectuel du passé. C'est dire que, débordant le cercle de ce présent où s'enferme l'action instinctive, elle pénètre dans une durée ouverte à ses projets comme à ses regrets et s'aperçoit elle-même ainsi qu'un lien vivant entre un passé

---

[1] **Ou, plus exactement de la mémoire des résultats du passé . C'est pourquoi Krishnamurti, énumérant les différentes sortes de mémoire , parle de la mémoire « qui consiste à regarder en avant dans le future ».**

et un futur sans bornes. Dès lors, son présent n'est plus qu'un point ou une paroi sans épaisseur, glissant, d'un mouvement irréversible et incoercible, sur l'axe infini de cette durée qui, pénétrée par elle, la pénètre en retour. Sur ce même axe, le long duquel elle s'est elle-même étendue, la vie individuelle prend la forme d'un segment dérisoire, limité, en arrière, par la naissance et, en avant, par la mort. Ainsi s'est effectué le passage de l'univers de la conscience pratiquement instantanée à celui de la soi-conscience, qui est conscience de durée. Désormais, quelles que pourront être ses évasions imaginaires, la conscience restera littéralement empalée par cet axe implacable, tant du moins qu'elle ne sera pas parvenue à transcender effectivement sa propre représentation d'elle-même.

En outre, à partir du moment où je me mets à prévoir les conséquences de mes actes, différents aiguillages de mon action apparaissent simultanément réalisables (alternative) et le problème de choisir entre eux se pose à ma volonté (conflit du choix).

Enfin, la capacité de former distinctement des projets fournit à ce pouvoir de création lucide qu'est l'invention son indispensable instrument.

J'ai déjà signalé le rôle capital de l'invention dans l'évolution et le destin historique de l'humanité. Mais l'invention est inconcevable sans une certaine saisie du futur et cette saisie ne peut être limitée au domaine purement technique. En conséquence, dire que l'individu est capable d'inventer, c'est dire, du même coup, qu'il est capable de prévoir et que, désormais, son présent va porter les fardeaux accablants de l'avenir et de la mort. C'est dire qu'il va subir la permanente obsession de toutes les menaces, réelles ou imaginaires, qui se dessinent, au regard d'une science toujours faillible, sur l'écran du futur. Ainsi l'invention, arme prodigieuse aux mains de l'humanité, aura pour rançon et revers l'étranglement du présent par les angoisses de l'avenir à subir et de l'avenir à choisir. L'ombre de la mort sera suspendue sur la vie et l'homme ne connaîtra plus « cette immortalité de la brute qui ne sait pas qu'elle doit mourir ».

Le fait que le mouvement qui étale la conscience dans un espace intérieur au sujet soit inséparable de la démarche par laquelle la même conscience s'arrache à l'emprise du présent immédiat, nous montre qu'espace et temps n'apparaissent pas seulement soudés dans les spéculations des physiciens modernes mais encore et déjà, sous leur forme la plus générale, dans l'évolution psychologique des individus.

Le concept d'objet étant intimement lié à celui d'espace, s'objectiver, c'est se projeter dans un espace psychologique, dont la notion est plus complexe et plus riche que celle de l'espace géométrique, qui n'en est qu'un élément[1]. Ainsi, ce que nous avons appelé spatialisation de la conscience ne fait qu'un avec cette objectivation du sujet, à son propre regard, qui caractérise non la conscience de soi, sous la forme où elle est vécue par l'enfant ou l'animal, mais cette forme particulière de conscience de soi que j'entends par soi-conscience.

Comment, d'ailleurs, la distinction en sujet connaissant et sujet connu, qui définit la soi-conscience, serait-elle possible si le sujet total ne sécrétait, pour ainsi dire, entre lui-même et lui-même ce « manchon de néant » dont parle Gabriel Marcel et qui n'est, au vrai, qu'une distance dans un espace représentatif ; espace auquel le sujet, en tant qu'il est connu, se trouve ipso facto intégré.

Acquisition de la conscience de soi (au sens précis de soi-conscience) et objectivation, spatialisation de la conscience ne sont donc qu'une seule et même chose. D'ailleurs, les psychologues décrivent les processus qui font passer de la conscience de l'enfant à celle de l'adulte comme des processus de détachement de soi, d'objectivation de soi, d'assimilation de soi à autrui, sous divers rapports ; comme un passage du point de vue égocentrique spontané à une vision de soi avec les yeux d'autrui, à un point de vue « hétérocentrique ».

Nous voyons ainsi se préciser les rapports, l'intime liaison entre espace et soi-conscience.

En résumé, on peut dire qu'avec la suspension de l'acte instinctif, condition préalable ou produit de la soi-conscience apparaissent simultanément: l'espace représentatif dans lequel va s'inscrire le sujet ; la causalité ; le temps-durée ; le projet. Et, par l'intervention de ces

---

[1] En fait, cet espace psychologique finira par ramasser en lui-même, en les dépouillant de leurs caractères distinctifs, l'étendue des géomètre, celle engendrée par la spatialisation du temps (Bergson) et cet « espace qualitatif » qui résulte de la traduction des intensités et différences qualitatives en termes de quantité et de direction. Dans un tel espace, les dimensions physiques de l'individu, celles de ses « biens », la durée qu'il s'attribue, les qualités ou ressources morales et intellectuelles dont il dispose, s'amalgament en une masse unique et homogène définissant l'extension totale de la notion que cet individu se fait de lui-même; c'est-à-dire ce domaine, enclavé dans l'immensité du monde, dont j'ai déjà parlé.

divers facteurs se trouve constituée la situation d'où peuvent surgir l'alternative, le choix et, finalement, l'invention.

Toutes ces notions - comme celle d'une définition de soi en laquelle elles convergent et se retrouvent - ne sont que les produits divers ou les expressions multiples, les articulations presque simultanées d'une démarche unique. Une même poussée vitale a fait silencieusement éclater, au cœur de la conscience primitive et instinctive, cette gerbe de concepts, intimement liés, qui sont comme les reflets multipliés de cette poussée dans les miroirs de la connaissance intellectuelle.

Ils constituent les éléments d'une structure d'un type nouveau pour laquelle chaque présence abolie se double d'un fantôme reconnu expressément pour tel et délibérément évocable. Ils marquent l'avènement d'un ordre caractéristique qui a lentement surgi et qui, utilisant autrement les ressources sensori-motrices de l'individu, se révèle capable de surmonter des obstacles devant lesquels venaient se briser tous les efforts de l'instinct.

Les développements qui précèdent, et auxquels j'ai été conduit par la considération du jeu d'identifications caractéristique de la conscience du moi, ne sauraient prétendre à la rigueur. On ne les rencontrera pas, tout au moins sous la forme que je leur ai donnée, dans les écrits ou conférences de Krishnamurti. Si j'ai pris la liberté de les introduire, c'est parce qu'ils m'ont paru propres à révéler quelque chose de l'agencement technique, de l'intime structure du moi. Par leur moyen nous avons mis à nu les piliers majeurs, les soubassements de cette structure : temps, espace et causalité[1] . Nous avons également inventorié les fonctions psychologiques essentielles qui se trouvent impliquées dans la soi-conscience et constituent les articulations centrales, les engrenages profonds de son mécanisme. Nous avons discerné, contradictoirement, les vastes possibilités et les graves limitations inhérentes à ce genre de conscience. Enfin, en passant de la psychologie de l'animal inférieur ou de l'enfant à celle de l'adulte, nous avons pu nous faire une idée, au moins grossière des différences spécifiques profondes qui peuvent se manifester entre des consciences qui, bien qu'informées, par les mêmes sens, d'un même univers objectif, ne disposent pas des mêmes pouvoirs intellectuels ou des mêmes notions. Nous avons vu par là comment un certain type d'organisation de la conscience peut conditionner, à égalité de moyens sensoriels, la représentation que le vivant se forme du monde et de lui-même.

---

[1] **A la vérité, on ne saurait dire, d'ailleurs, si la soi-conscience est le produit ou la source de ces notions. Entre la soi-conscience et cette triplicité de concepts, il semble qu'il ne puisse être question d'établir un rapport de causalité.**